مـارك أوجيـه

اللّاأمكنـة

مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة

ترجمة

د. ميسـاء السـيوفي

اللاّأمكنــة

مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة

اللّاأمكنة: مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة

تأليف مارك أوجيه

ترجمة ميساء السيوفي

مراجعة جمال شحيّد

الطبعة الأولى: المنامة، 2018

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر، بالضرورة،
عن وجهة نظر تتبنّاها هيئة البحرين للثقافة والآثار»

Marc Augé
Non-Lieux
Introduction à une anthropologie de la surmodernité







المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199
هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+
e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان
e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 454/ د.ع./ 2017
رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-076-1



مـارك أوجيـه

اللّاأمكنــة

مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة

ترجمة

د. ميسـاء السـيوفي

مراجعة

د. جمال شحيّد

مكتبة | 335

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

المحتويات

مكتبة

مقدّمة

قبل أن يستقلّ بيير دوبون (Pierre Dupont) سيارته، أراد أن يسحب بعض المال من الصرّاف الآلي. تقبّلت الآلة بطاقته وأعلمته بإمكان السحب. ضغط دوبون على الزر بعد إدخال الرقم 1800 فرنك، فاستمهلته الآلة لحظةً ثم سلّمته المبلغ المذكور طالبةً منه أن يستعيد بطاقته، وقالت بينما كان يضع الأوراق النقدية في محفظته: «شكرًا لزيارتك».

كان الطريق سهلًا: النزول باتجاه باريس عبر الطريق السريع A11 لا يسبب صباحَ الأحد أي مشكلة. لم يضطر للانتظار عند الدخول، سدد رسم المرور ببطاقته المصرفية عند معبر دوردان (Dourdan)، والتفّ حول باريس عبر المحوّل، ووصل إلى مطار رواسي (Roissy) مرورًا بالطريق السريع A1.

ركن سيارته في القبو الثاني (في المسرب J)، أدْخَلَ بطاقة موقف السيارات في محفظته، ثم أسرع باتجاه شبابيك تسجيل الركاب المخصصة للخطوط الجوية الفرنسية. تخلّص بفرح من حقيبته (التي تزن 20 كيلوغرامًا)، قدّم بطاقته إلى المُضيفة وسألها إن كانت تستطيع أن تجد له مقعدًا في المكان المخصص للمدخنين على طرف الممر.

أبدت موافقتها بإشارة من رأسها مبتسمةً وصامتةً، بعد أن تأكدت من حاسوب صغير في يدها من توافر المكان، وأعادت إليه بطاقته وقسيمة الصعود، ثم أضافت موضحة: «الإقلاع من المبنى B في الساعة 18».

تقدّم مبكرًا إلى نقطة التفتيش ليتمكن من التبضع قليلًا في السوق الحرّة. ابتاع زجاجة من الكونياك (كتذكار من فرنسا لزبائنه الآسيويين) وعلبة سيجار (لاستهلاكه الشخصي)، وحرص على حفظ قسيمة الدفع مع بطاقته المصرفية.

جال ببصره برهةً على الواجهات الفخمة، الحليّ والملابس والعطور، توقف عند مكتبة، قلّب بعض المجلات قبل أن يختار كتابًا سهلًا، وكان عن السفر والمغامرة والجاسوسية، ثم تابع جولته غير متعجّل.

استطاب الشعور بحرية تخلصه من حقيبته، وبأنه ـ وبشكل خاص ـ لم يبقَ عليه إلا أن ينتظر بقيّة مجريات السفر. لقد كان «في وضع نظامي»، بعد أن وضع قسيمة الصعود في جيبه وعرّف بهويته، وقال لنفسه: «ها قد أتيناك يا مطار رواسي!». في وقتنا الحالي، وفي تلك الأماكن المكتظّة حيث تتقاطع آلاف المسارات الفردية وتتلاشى، ألا يبقى شيء من سحر غامض للأراضي المقفرة والمهمَلة، والحظائر، وأرصفة محطات القطارات، وقاعات الانتظار... حيث تضيع الخُطى، وكل أماكن الصدف واللقاءات الأخرى التي يشعر فيها المرء شعورًا عابرًا بإمكان استمرار المغامرة، وبأنه لم يبقَ إلا «أن ننتظر ونرى ما سيحدث»؟

تمت إجراءات الإقلاع من دون مشاكل، وطُلب من المسافرين الذين تحمل قسائم صعودهم الحرف Z أن يكونوا آخر المتقدِّمين، فراقَبَ بنوع من التسلية التدافعَ غير المجدي لحمَلة البطاقات X و Y على بوابة الخروج.

تصفّح مجلة شركة الطيران منتظرًا الإقلاع وتوزيع الصحف، وتخيّل بطرفة عين وهو يتابع بإصبعه، مسارَ الرحلة المحتمل: هيراكليون، لارنكا، بيروت، الظهران، دبي، بومباي، بانكوك، أكثر من تسعة آلاف كيلومتر، وخطر له بعض الأسماء التي تنقلها الأخبار من حين لآخر. ألقى نظرة على أسعار السلع المُعفاة من الضرائب والتي تباع على متن الطائرة (duty-free price list)(*)، وتأكد من إمكان استخدام البطاقات المصرفية في الرحلات الطويلة، وقرأ بسرور الامتيازات التي يقدمها السفر إلى درجة «رجال الأعمال» التي أغدقها عليه سخاءُ شركته (في مطار شارل ديغول 2 وفي نيويورك، تتيح ردهات «النادي» (Le Club) الاسترخاء واستخدام الهاتف والفاكس واستعمال المينيتيل (Minitel)... إضافة إلى حُسْن الاستقبال الشخصي والاهتمام المستمر ومقعد السفر الحديث «إسباس 2000» (Espace 2000) الذي زُوِّدت به طائرات الخطوط البعيدة، المصمَّم أعـرض من بقية المقاعد، مع مسند للظهر وآخـر للرأس يمكن التحكم بهما وتعديلهما بشكل مستقل...). أَولى لوحةَ التحكُّم ذات البيانات الرقمية الموضوعة على مقعده ذي الطراز «إسباس 2000»

(*) وردت بالإنكليزية في النص. [الهوامش المشار إليها بنجمة (*) هي من وضع المترجم].

بعضَ الاهتمام، ثم عاد للغوص في إعلانات المجلة الدعائية، التي راقَهُ فيها شكل بعض مسارات الرحلات الحديثة الانسيابيٍ، وبعض صور سلاسل الفنادق الدولية الكبرى التي تُسوَّق بأبهة مفخَّمة وعلى أنها مَواطن الحضارة: قصر المأمونيّة (La Mammounia) في مراكش «الذي كان قصرًا قبل أن يصبح فندقًا فخمًا»، والميتروبول (le Métropole) في بروكسل «الذي بقيتْ روائع القرن التاسع عشر حيّة فيه». ثم عثر على إعلان تجاري لسيارة تحمل اسم مقعده ذاته: «رينو إسباس» (Renault Espace)، وفيه: «ذات يوم سوف نشعر بالحاجة إلى المساحة... سوف يفاجئنا هذا الأمر من دون سابق إنذار وبعدها لن يفارقنا أبدًا: الحاجة الملحّة لامتلاك مساحة شخصية، مساحةٍ متحرّكَةٍ تحملنا بعيدًا. سوف يغدو كل شيء في متناول يدنا ولن ينقصنا أي شيء»... وهذا في المحصلة يشبه حال السفر في الطائرة. ويختم الإعلان بمرح: «تقمّصَتْكم المساحة فعلًا... ولم يسبق أن كنّا على وجه الأرض أفضلَ حالًا مما نحن عليه في الفضاء»(*).

***

في تلك الأثناء كانت الطائرة تقلع. تصفّح بقيّة صفحات المجلّة على عجل، متوقفًا لحظات عند مقال عن «فرس النهر، سيد النهر»، الذي بدأ بإشارة إلى أفريقيا «مهد الخرافات» و«قارة السحر والشعوذة»، ثم ألقى نظرة على تحقيق صحافي عن مدينة

(*) يتلاعب المؤلف بالمعنى المزدوج لكلمة Espace في الفرنسية، والتي قد تعني «المساحة» أو «الفضاء الخارجي».

بولونيا (Bologne)، وفيه: «أينما كنا يمكن أن نكون عاشقين، أما في بولونيا فإننا نعشق المدينة». شدّ انتباهه بعد ذلك الألوان الباهرة لإعلان باللغة الإنكليزية عن شريط فيديو تسويقيّ لفيلم ياباني. يقول الإعلان: «ألوان حية، وصوت مؤثر، وأحداث لا تتوقف... اجعلها ملكًا لك إلى الأبد»(*). كانت لازمةُ أغنيةٍ للمغني ترينيه (Trenet) تعود إلى ذاكرته بإلحاح منذ أن سمعها عصر ذلك اليوم في الراديو على الطريق السريع، وقال في نفسه: عما قريب لن تعني الإشارة إلى «صورة شبابه العتيقة» شيئًا للأجيال القادمة، أما ألوانُ اللحظة الحاضرة، فسوف تبقى إلى الأبد: ستجمّدها الكاميرا. أشاع الاطمئنانَ في نفسه أخيرًا إعلان تجاري يقول: (البطاقة الائتمانية «فيزا» Visa مقبولة في دبي وفي كل الأماكن التي يمكنك السفر إليها... سافروا بأمان مع بطاقتكم «فيزا»).

نظر غيرَ مهتمٍّ إلى ملخصات بعض الكتب، وتوقف قليلًا ـ لاعتبارات مهنية ـ عند ملخّص كتاب بعنوان **التسويق الأوروبي** (*Euromarketing*) جاء فيه: «إن مجانسة الحاجات وسلوكات الاستهلاك جزء من الاتجاهات الصعبة التي تميّز البيئة الدولية الجديدة للمؤسسة [الناجحة]... لقد طُرحت مسائل كثيرة للنقاش انطلاقًا من دراسة تداعيات ظاهرة العولمة على الشركات الأوروبية، وعلى صلاحية التسويق الأوروبي ومحتواه، وعلى التطورات المتوقعة لبيئة التسويق الدولي». وتشير نهاية الملخص إلى «الظروف

(*) وردت باللغة الإنكليزية: *Vivid colors, vibrant sound and non-stop action. Make them yours forever.*

المساعدة لتطوير توليفة بأكبر مقدار ممكن من المعياريّة»، وإلى «هيكلية تواصل أوروبي».

وضع دوبون المجلة وهو حالم بعض الشيء. ومع انطفاء عبارة «الرجاء ربط الأحزمة» عدّلَ السماعات، وفتحَ القناة رقم 5، ثم أسلم نفسه لاجتياح المقطع البطيء للكونشيرتو الأول لجوزيف هايدن (Joseph Haydn) على سلم دو ماجور. أخيرًا سوف يغدو وحيدًا لبضع ساعات (الوقت الذي يستغرقه الطيران فوق البحر الأبيض المتوسط وبحر العرب وخليج البنغال).

القريب والنائي

يزداد الحديث أخيرًا في أنثروبولوجيا القريب، فقد عُقد مؤتمر في «متحف الفنون والتقاليد الشعبية» عام 1987 بعنوان «الأنثروبولوجيا الاجتماعية والإثنولوجيا الخاصتان بفرنسا» (Anthropologie sociale et ethnologie de la France)، ونُشرت أعماله عام 1989 تحت عنوان **الآخر والشبيه** (*L'Autre et le semblable*). أظهر هذا المؤتمر تلاقي المصالح بين علماء إثنولوجيا الـ«هناك» وعلماء إثنولوجيا الـ«هنا»، ويندرج المؤتمر وكتاب أعماله، بشكل صريح، في سياق الأفكار التي بدأت في مؤتمر تولوز (عام 1982)، «مسارات جديدة في إثنولوجيا فرنسا» («Voies nouvelles en ethnologie de la France») وبعض المؤلفات أو الأعداد الخاصّة لبعض المجلاّت.

وبناءً على ذلك، لا يبدو واضحًا ـ كما في أغلب الأحيان ـ أنّ الملاحظة تخلق اهتمامات جديدة، وحقول بحث جديدة، وتقاربات غير مسبوقة لا ترتكز في جزء كبير منها على شيء من سوء التفاهم، أو حتى لا تثير سوء التفاهم. وقد يفيدنا بعض الملاحظات التي تسبق التفكير في أنثروبولوجيا القريب في إيضاح النقاش.

كانت الأنثروبولوجيا دائمًا أنثروبولوجيا الـ«هنا» و«الآن». وعالِم الإثنولوجيا المُمارِس هو الذي يجد نفسه في مكان ما (الـ«هنا» الحالية)، وهو الذي يصف ما يلاحظه أو ما يسمعه في تلك اللحظة بالذات، ويمكن أن نتساءل دائمًا بعدها عن نوعية ملاحظته وعن نواياه وعن الأفكار المسبقة أو العوامل الأخرى التي تؤثر في إنتاج نصّه... ويبقى أن كل إثنولوجيا تفترض وجودَ شاهد مباشر على حدث في الحاضر. غير أنّ عالِم الأنثروبولوجيا المنظِّر الذي يعتمد على شهادات أخرى وميادين بحث غير ميادينه، يلجأ إلى شهادات علماء الإثنولوجيا لا إلى مصادر غير مباشرة عليه أن يجتهد في تأويلها، حتى «أنثروبولوجي الملاحظة» (أو أنثروبولوجي الأريكة)(*)، كما نفعل جميعنا في بعض الأحيان، يتميز عن المؤرخ الذي يستند إلى وثيقة. إن الوقائع التي نبحث عنها في «وثائق مردوك»(**) ربما تكون دُرست بشكل جيد أو سيئ ولكن تمت ملاحظتها على أي حال بالاستناد إلى بعض العناصر (قواعد المصاهرة والتبني والإرث) التي هي قواعد الأنثروبولوجيا «من الدرجة الثانية». إن كل ما يُبْعِد عن الملاحظة الميدانية المباشرة يُبْعِد كذلك عن الأنثروبولوجيا، والمؤرخون الذين لديهم اهتمامات أنثروبولوجية لا يشتغلون

(*) أنثروبولوجي الأريكة (arm chair anthropologist): مصطلح يعود إلى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، واستخدم في الأصل في مجال العلوم الإنسانية للدلالة على العالِم الذي يكتفي بالمراقبة والمعلومات النظرية وليس لديه خبرة ميدانية.

(**) يشير المؤلف إلى جورج بيتر مردوك (George Peter Murdock)، وهو أنثروبولوجي أميركي (1897 ـ 1985) قام بدراسات ميدانية في الثلاثينيات، لكنه كرّس الجزء الأكبر من عمله للأنثروبولوجيا المقارنة.

بالأنثروبولوجيا. إن مصطلح «أنثروبولوجيا تاريخية» هو على الأقل ملتبس، ويبدو مصطلح «تاريخ أنثروبولوجي» أكثر ملاءمة. ويمكن أن نجد مثالًا موازيًا ومعاكسًا في عودة الأنثروبولوجيين والمختصين في الدراسات الأفريقية الحتمية إلى التاريخ، لا سيما التاريخ الذي استقر في التقليد الشفهي. كلنا يعرف عبارة «هامباتيه با» (Hampaté Ba) التي تفيد بأنّه عندما يموت شخص مسنّ في أفريقيا فإنّ موته يكون بمثابة «احتراق مكتبة»، لكن المحدّث الإخباريّ، مسنًّا كان أو دونَ ذلك، هو شخص نكلّمه فيحدّثنا عن الماضي بدرجة أقل مما يعرفه أو يعتقده عن هذا الماضي، فهو لم يعاصر الحدث الذي يقصّه، أما عالِمُ الإثنولوجيا فهو معاصر للقول وقائله. ما يقوله المحدّث الإخباريّ يصْلحُ للحاضر كما يصلح للماضي. إن الأنثروبولوجي الذي يمتلك اهتمامات تاريخيّة، بل عليه أن يمتلك اهتمامات تاريخية، ليس مؤرِّخًا بالمعنى الحرفيّ للكلمة، وهذه الملاحظة لا تهدف إلا إلى تحديد المسارات والأهداف: من الواضح أن أعمال المؤرخين من أمثال غينزبورغ (Ginzburg) ولوغوف (Le Goff) ولوروا ـ لادوري (Leroy-Ladurie) هي في غاية الأهمية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين، لكنها تبقى أعمالًا كتبها مؤرخون، تتعلق بالماضي وتمرّ عبر دراسة الوثائق.

هذا في ما يتعلّق بـ«الآن»، فلننظرْ في الـ«هنا». صحيح أن الـ«هنا» الأوروبي والغربي يأخذ معناه الكامل بالنسبة إلى الـ«هناك» البعيد، «الكولونيالي» سابقًا، والـ«هناك» «المتخلّف» حاليًّا، وهي التعابير التي فضّلتها الأنثروبولوجيا الفرنسيّة والأنثروبولوجيا البريطانيّة،

ولكن التعارض بين الـ«هنا» والـ«هناك» (وهي طريقة للتقسيم الكبير: «أوروبا، وبقية العالم»، وهو التقسيم الذي يذكّرنا بمباريات كرة القدم التي نظمتها إنكلترا حين كانت كرة القدم عندها في أحسن مستوياتها، «إنكلترا وبقية العالم») لا يمكن اعتباره نقطة انطلاق للتعارض بين شكْلَي الأنثروبولوجيا إلا إذا افترضنا ما هو على المحك تمامًا: أن الأمر يتعلق بأنثربولوجيتين متمايزتين.

إن تأكيد ميل علماء الإثنولوجيا إلى الانكفاء على أوروبا بسبب انغلاق البقاع البعيدة لا مراء فيه. بداية، توجد فرص عمل حقيقية وكبيرة في أفريقيا وأميركا وآسيا... وثانيًا، إن أسباب العمل الأنثروبولوجي في أوروبا هي أسباب إيجابية، ولا يتعلق الأمر في جميع الأحوال بإيجاد أنثروبولوجيا على وجه الافتراض. ودراسة هذه الأسباب الإيجابية هي التي تقودنا قطعًا إلى التشكيك في التعارض بين أوروبا والـ«هناك»، لأنه ينطوي على بعض التعريفات الأكثر حداثة للإثنولوجيا المحابية لأوروبا (ethnologie européaniste).

ويرتسم خلف مسألة إثنولوجيا القريب في الواقع سؤالٌ مزدوجٌ: الأول أن نعرف إذا كانت الأنثروبولوجيا الأوروبية تستطيع في وضعها الحالي الوصول إلى درجة الإتقان والتركيب والمَفْهَمَةِ (conceptualisation) التي بلغتها أنثروبولوجيات المجتمعات البعيدة. إن الإجابة عن هذا السؤال تكون عادة بالإيجاب، على الأقل من علماء الأنثروبولوجيا المحابين لأوروبا وضمن منظور مستقبلي. وهكذا، قد تغبط مارتين سيغالين (Martine Segalen)

نفسها في الكتاب الآنف الذكر(*)، لأن عالِمَين من علماء إثنولوجيا القرابة اشتغلا معًا على موضوع منطقة أوروبية تحديدًا، يستطيعان منذ الآن أن يتحدثا «كالخبراء الذين عكفوا على دراسة إثنية أفريقية معيّنة». ونوّه أنتوني ب. كوهين (Anthony P. Cohen) بعمل روبين فوكس (Robin Fox) عن القرابة الذي درس فيه جزيرة توري (Tory)، وبعمل ماريلين ستراثيرن (Marilyn Strathern) في إيلمدون (Elmdon). ويُظهِر العملان، من جهةٍ، الدورَ الرئيسي للقرابة وللاستراتيجيات التي تسمح بتطبيقها في مجتمعاتنا، ومن جهة أخرى، تعدديةَ الثقافات التي تتعايش في بلد ما، مثل بريطانيا العظمى حاليًّا.

لنعترف بأن طرح المسألة بهذه الطريقة محيّر: عند اللزوم يمكننا أن نتساءل عن القوة الترميزية القاصرة للمجتمعات الأوروبية، أو عن عدم أهلية علماء الإثنولوجيا المحابين لأوروبا للقيام بتحليلها.

أما السؤال الثاني فله مدى آخر: هل يمكن الحكم من وجهة نظر أنثروبولوجية على الوقائع، والمؤسسات، وطرق إعادة التجميع (العمل وأوقات الفراغ والإقامة)، ووسائل التنقل الخاصة بالعالَم المعاصر؟ بدايةً، لا تُطرَح هذه المسألة ـ وبشكل مغاير جدًّا ـ بخصوص أوروبا فقط، فعلى سبيل المثال كل من يمتلك خبرةً ما عن أفريقيا يعرف جيدًا

(*) يشير الكاتب إلى المصنّف الذي أشرفت عليه وجمعت نصوصه مارتين سيغالين:

L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, textes rassemblés et introduits par Martine Segalen, Presses du CNRS, 1989.

أنه ينبغي على كل مقاربة أنثروبولوجية شاملة أن تأخذ في الحسبان مجموعة من العوامل التي تتفاعل في ما بينها تحت تأثير الأحداث الراهنة الآنية وإنْ تعذَّرَ تقسيمها إلى «عوامل تقليدية» و«معاصرة». لكننا نعرف أيضًا أن كل الأشكال المؤسساتية التي يجب أن نمرّ عبرها في الوقت الراهن لكي نفهم الحياة الاجتماعية (العمل المأجور، الشركات، الرياضة الاستعراضية، وسائل الإعلام...) تلعب في مختلف القارات دورًا تتعاظم أهميته كل يوم. وفي المقام الثاني نرى أن هذه المسألة تزيح تمامًا المسألة الأولى: ليست أوروبا هي موضع الشك، وإنما المُعاصَرة (la contemporanéité) بحد ذاتها، بما وسمته بها الراهنيّة الأشدّ مضارعةً من المظاهر الأكثر عدوانية أو الأكثر إزعاجًا.

بات من الضروري ألا نخلط مسألة المنهج بمسألة الموضوع. لقد قلنا غالبًا (وهذا ما فعله ليفي ستروس Lévi-Strauss نفسه مرات عديدة) إن العالم المعاصر ينزع إلى المراقبة الإثنولوجية بمجرد أن نصبح قادرين على أن نعزل منه وَحَدات المراقبة التي يمكن التحكم فيها عن طريق مناهج الاستقصاء. ونحن نعرف مقدار الأهمية التي أولاها جيرار ألتاب(*) (Gérard Althabe) (الذي لم يكن يَعرفُ حينها أنه قد فتح باب التفكير أمام رجالات السياسة عندنا) لأقفاص السلالم وحياة السلالم في المجمّعات السكنية الكبرى في حيّ سان دوني وفي أطراف مدينة نانت.

(*) جيرار ألتاب أنثروبولوجي فرنسي (1932 ـ 2004) ترأس إحدى أولى الفرق البحثية المتخصصة بالأنثروبولوجيا المدنية والصناعية، وكان مديرًا للمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية في بداية ثمانينيات القرن الماضي. دَرَس في أعماله تجمعًا وجب تنظيمه بسرعة في منطقة نانت.

من البديهي ألا يَفوتَ علماءَ الإثنولوجيا الذين عملوا بشكل ميداني، أن للتحقيق الإثنولوجي قيودَه التي هي مصدر قوته في الوقت ذاته، وأن الإثنولوجي يحتاج إلى أن يحدّ بشكل تقريبي حدود مجموعة يتعرّفُ إليها وتعترفُ به. لكنَّ لهذا التحقيق وجوهًا عديدة، أحدها المنهج، وضرورة الاحتكاك الفعلي بالناس، وآخر هو البُعْدُ التمثيليّ (représentativité) للمجموعة المُختارة: المسألة في الواقع هي معرفة ما يقوله لنا الذين نراهم ونتحدث إليهم عن أولئك الذين لا نراهم ولا نتحدث إليهم. إن نشاط عالِم الإثنولوجيا الميداني هو منذ البداية نشاط مسّاح عاكف على الشأن الاجتماعي، ومُحرِّك للمقاييس، ومُقارِن بدرجة ما... إنه يصطنع بيئة ذات معنى عندما يقوم بتحقيقات سريعة عند اللزوم لاستكشاف بيئات وسيطة، أو عندما يعود إلى الوثائق المُستخدمة كما يفعل المؤرخ. إنه يحاول، من أجل نفسه ومن أجل الآخرين، أن يعرف مَنْ هم الذين يدّعي التحدث إليهم عندما يتحدث عن أولئك الذين خاطبهم فعلًا. لا شيء يسمح لنا بتأكيد إمكان طرح مشكلة الأداة التجريبية الواقعية المتعلقة بهذا البعد التمثيلي، بشكل مغاير في مملكة أفريقية كبيرة أو في شركة موجودة في الضاحية الباريسية.

يمكن أن نورد هنا ملاحظتين اثنتين، تتعلق الأولى بالتاريخ والثانية بالأنثروبولوجيا، وكلتاهما ذات صلة بحرص عالِم الإثنولوجيا على تحديد أداة بحثه التجريبية، وعلى معرفة الجانب التمثيلي النوعي فيها: المقصود هنا حصرًا ليس أن نختار عيّنات تمثيلية عدديًّا، بل أن نرى إن كان ما يصلح لذريّةٍ ما يصلح لغيرها،

وما يصلح لقرية يصلح لقرًى أخرى. إن مشاكل تعريف المفاهيم، مثل مفهومَي «قبيلة» و«إثنية»، تندرج ضمن هذا المنظور، فهاجس علماء الإثنولوجيا يقرّبهم ويميّزهم عن المؤرخين وعن الميكروتاريخ (micro-histoire) في الوقت ذاته، بل لنقلْ (احترامًا لأقدمية الطرف الأول) إن مؤرخي الميكروتاريخ يشعرون بهاجس الإثنولوجي عندما يضطرون للتساؤل عن مدى البعد التمثيلي للحالات التي يدرسونها (على سبيل المثال حياة عامل منجم من فريول Frioul في القرن الخامس عشر)، ولكنهم ملزمون، من أجل ضمان هذا البعد التمثيلي، بأن يعودوا إلى مفاهيم «الآثـار» و«المؤشرات»، أو إلى الاستثناء المثالي، في حين أن عالِم الإثنولوجيا الميداني والمتأني يجد دائمًا طريقة للمضي إلى مكان أبعد للتحقق من أن ما اعتقد أنه لاحظه في بداية الأمر لا يزال صحيحًا. إنها ميزة العمل على الحاضر، فهي مكافأة متواضعة لمصلحة المؤرخين دائمًا: إنهم يعرفون التتمة.

أما الملاحظة الثانية، فتُطاوِل موضوع الأنثروبولوجيا، بل تطاول موضوعها الفكري هذه المرة أيضًا، أو ـ إذا أحببنا ـ تبلغ قدرة عالِم الإثنولوجيا على التعميم. من الواضح أن هناك خطوة كبيرة بين ملاحظة دقيقة لقسم ما أو آخر من قرية ما، أو مجموعة أساطير لمجموعة سكانية ما، وبين تطوير نظرية تتعلق بـ«البنى الأولية للقرابة» أو «البنى الميثولوجية». إن البنيوية ليست هي المتّهمة الوحيدة هنا. لقد مالت جميع المساعي الأنثروبولوجية الكبرى، في حدودها الدنيا، إلى تطوير عدد من الفرضيات العامة التي كان يمكنها بالفعل أن تجد مصدر إلهامها الأول في استكشاف حالة فريدة، ولكنها

تعلقت بتطوير تكوينات إشكالية تتعدى بكثير هذه الحالة المنفردة، مثل: نظريات السحر، والمصاهرة، والسلطة، وعلاقات الإنتاج.

ومن دون البت في هذا المقام بصلاحية جهود التعميم هذه، يمكن أن نستخلص حجةً من وجودها بصفتها مكوّنًا أساسيًّا للأدب الإثنولوجي للدلالة على أن الحجّة المتعلقة بالقامة لا تشكّل عندما نتحدث عنها في إطار المجتمعات غير الغرائبية، إلا جانبًا خاصًّا من التحقيق، وبالتالي من المنهج وليس من الموضوع: فلا الأداةُ التجريبية، ولا بالأحرى الموضوع الثقافي أو الفكري أو النظري، يشكّلان الموضوعَ الذي لا يفترض التعميمَ فحسب، بل المقارنة أيضًا.

لا يمكن أن نخلط بين مسألة المنهج والموضوع، لأن موضوع الأنثروبولوجي لم يكن قط وصفًا حصريًّا لحي في قرية أو لقرية بأكملها مثلًا. حين بدأَت الدراساتُ الأحادية (les monographies) ذات الصلة كانت كناية عن مساهمة في جرد غير مكتمل، ورسمَتْ في أغلب الأحيان الخطوط الأولية ـ أقله على الصعيد التجريبي ـ لتعميمات تستند إلى عدد من التحقيقات وتطاول مجموعة عرقية بأكملها. إن السؤال الذي يُطرح بداية عن المعاصَرة القريبة (la contemporanéité proche) غير مشروط بمعرفة ما إذا قمنا، أو كيف نستطيع القيام، بتحقيقات ضمن مجموعة كبيرة أو شركة أو نادٍ للعطل (لأننا سوف نحققه بشكل من الأشكال)، بل بمعرفة ما إذا كانت هناك جوانب من الحياة الاجتماعية المعاصرة تبدو اليوم كأنها تعود إلى تحقيق أنثروبولوجي، على غرار الأسئلة

المتعلقة بالقرابة والمصاهرة والهبة والتبادل... إذ إنّها استحوذت بداية على الانتباه (بصفتها مواضيع تجريبية)، ومن ثمّ على التفكير (بصفتها مواضيع فكرية) وأخذ بها علماء أنثروبولوجيا الـ«هناك». ومن المناسب أن نذكر في هذا الصدد، في ما يخص الاهتمامات (المشروعة فعلًا) المتعلقة بالمنهج، ما تمكن تسميته بأسبقية الموضوع (le préalable de l'objet).

إن أسبقية الموضوع هذه يمكن أن تثير الشكوك بالنسبة إلى شرعية أنثروبولوجيا المعاصَرة القريبة، ويذكر لويس دومون (Louis Dumont) في المقدّمة التي كتبها عندما أعيدت طباعة كتابه **لا تاراسك** (*La Tarasque*)، وذلك في مقطع أوردته مارتين سيغالين في مقدمتها لكتاب **الآخر والشبيه**، أن «انزياح مراكز الاهتمام» و«تغيير الإشكاليات» (وهو ما ندعوه هنا تغيير الموضوعات التجريبية والفكرية) يمنعان علومنا من أن تصبح تراكمية «ويمكنهما أن يصلا إلى درجة نسف استمراريتها». ولتمثيل تغيير مراكز الاهتمام، يذكر دومون بشكل خاص، في تقابل مع ما يحدث في دراسة التقليد الشعبي، «الأخذ في الوقت ذاته بكلّ الحياة الاجتماعية في فرنسا أخذًا أكثر شمولية وتمايزًا، ولا يُفرَّقُ فيه إطلاقًا بين غير المعاصر والمعاصر، مثلًا الحرَفيّة والصناعة».

لست متأكدًا من أن استمرارية اختصاصٍ ما تقاس باستمرارية مواضيعه. إن تأكيدًا كهذا يدعو إلى الشك إذا ما طُبّق على علوم الحياة، ولست متأكدًا من أنها علوم تراكمية توافق المعنى الذي

عنته عبارة دومون: إنها موضوعات بحثية جديدة يُنتجها البحث حين ينجح. ويبدو لي هذا البحث مصدرًا أكبر للشك عندما يتعلق الأمر بعلوم الحياة الاجتماعية خاصّةً، وعندما يتعلق دائمًا بالحياة الاجتماعية في حال تغيُّر طرق التجميع [السكاني] وهرميته، وإذا استرعت انتباهَ الباحث مواضيعُ جديدةٌ تتشارك مع المواضيع التي يكتشفها الباحثون في علوم الحياة الاجتماعية، من حيث إنها لا تلغي المواضيع التي اعتمدت عليها أساسًا وإنما تزيدها تعقيدًا. وبناء على ذلك، يبدو أن توتّر لويس دومون ليس مِن دون صدًى لدى أولئك المختصّين بأنثروبولوجيا الـ«هنا» و«الآن». عبّر عن ذلك جيرار ألتاب وجاك شيرونو (Jacques Cheyronnaud) وبياتريكس لو فيتا (Béatrix Le Wita) في كتاب **الآخر والشبيه**، عندما أشاروا بشيء من الدعابة إلى أن سكان مقاطعة بروتانيا (les Bretons) «مهتمون بقروضهم من مصرف الإقراض الزراعي أكثر من اهتمامهم بأنسابهم العائلية...». لكنْ خلف هذه العبارة تطلّ برأسها مرّة ثانية مسألة الموضوع: لا شيء يقول إن الأنثروبولوجيا يجب أن تولي مسألة أنساب البروتانيين أهمية أكبر مما يولونها هم أنفسهم (مع العلم أن البروتانيين لا يهملون هذه الأنساب بشكل كامل). وفي حال وجب أن تتحقّق أنثروبولوجيا المعاصَرة القريبة بشكل حصري وفق المقولات المدرجة آنفًا، وإذا استحال أن تنشأ فيها مواضيع جديدة، فإن مجرد تناول مجالات تجريبية جديدة يلبي الفضول أكثر مما يلبي حاجة ضرورية.

* * *

إن الشروط الأولى هذه تستدعي تعريفًا موجِبًا لماهية البحث الأنثروبولوجي، وسوف نحاول أن نحققه هنا انطلاقًا من ملاحظتين اثنتين:

الملاحظة الأولى تتعلق بالبحث الأنثروبولوجي: ذلك أن هذا البحث يعالج مسألةَ الآخر في الزمان الحاضر. ومسألة الآخر ليست موضوعًا يلاقيه البحث الأنثروبولوجيّ مصادفة، وإنما هو موضوعه الفكري الوحيد، وانطلاقًا منه يمكن تعريف شتى حقول التقصّي، إذًا هو يعالج المسائل المرتبطة بالحاضر، وهذا يكفي لتمييزه عن التاريخ، وبشكل متزامن ومتعدد الاتجاهات، وهذا ما يميّزه عن بقية العلوم الاجتماعية.

ويعالج البحث الأنثروبولوجي من بين جميع الآخرين: الآخَرَ الأجنبيّ غير المألوف، ويُعَرَّف بالقياس إلى «نحن» متماثل افتراضيًّا (نحن الفرنسيّين، الأوروبيّين، الغربيّين)، وآخَرَ الآخرين، أو الآخَر إثنيًّا أو ثقافيًّا ويُعَرَّف بأنه مجموعة من الآخَرين المتماثلين افتراضيًّا، وهي «هم» تتلخص في أغلب الأحيان باسم إثنية من الإثنيات، والآخَرَ الاجتماعي: الآخر من الداخل الذي استنادًا إليه يتشكل نظام الاختلافات الذي يبدأ بالتمييز بين الجنسين ويُحدّد ـ بمفردات أُسرية وسياسية واقتصادية ـ الأماكنَ المخصصة لهؤلاء وأولئك، بحيث يتعذّر الحديث عن مكانة معينة داخل المنظومة (الولد البكر، الأصغر، الثاني بعد البكر، رب العمل، الزبون، الأسير...) من دون الإحالة إلى عدد معيّن من الآخرين. كما يعالج أخيرًا الآخَرَ الحميمي الذي لا يختلط مع الآخَر السابق الذكر والحاضر في قلب كل

المنظومات الفكرية، الذي يدل تعريفه العام على استحالة الفردانية المطلقة: فالوراثة، والتوريث، والبنوة، والتشابه، والتأثير... تشكّل في مجملها مجموعة من الفئات التي يمكن من خلالها أن نتصوّر آخَرية تكميلية، بل بنيوية لكل فردانية. إن كل الكتابات المخصّصة لمفهوم الشخص، ولتفسير المرض والسحر، تشهد بأن إحدى المسائل الكبرى التي تطرحها الإثنولوجيا، هي المسائل ذاتها التي يطرحها الذين هم موضوع الدراسة الإثنولوجية: إذ إنها تتعلق بما تمكن تسميته بالآخرية الأساسية، أو الحميمية. إن تمثلات الآخرية الحميمية في الأنظمة التي تدرسها الإثنولوجيا، تضعها كضرورة في قلب الفردانية بالذات، وتمنع في الوقت ذاته فصل مسألة الهوية الجَمْعية عن الهوية الفردية. وهنا نجد مثالًا لافتًا جدًّا يرتبط بقدرة محتوى المعتقدات التي يدرسها عالِم الإثنولوجيا على التأثير في الآلية التي تحاول التعبير عن تلك المعتقدات: ولا يحدث ذلك لأن طريقة التعبير عن الفرد هي بالضرورة تركيب اجتماعي يثير اهتمام الأنثروبولوجيا فحسب، بل لأن أي تمثيل للفرد هو بالضرورة تمثيل للرابط الاجتماعي المتماهي معه، وبالتالي نحن نَدين بالامتنان لأنثروبولوجيا المجتمعات البعيدة، وندين بصورة أكبر أيضًا لأولئك الذين قاموا بدراستها: ذلك أن الاجتماعي يبدأ بالفرد، والفرد منوط بالنظرة الإثنولوجية. إن الشيء الملموس في علم الأنثروبولوجيا يعاكس تمامًا ما هو ملموس والذي يحدّده بعض المدارس السوسيولوجية بأنه يمكن تبيُّنُه ضمن المقادير الأُسيّة التي استُبْعدتْ منها المتغيرات الفردية.

عندما ناقش مارسيل موس (Marcel Mauss) العلاقات بين السيكولوجيا (علم النفس) والسوسيولوجيا (علم الاجتماع)، أضاف تقييدات هامة إلى تعريف الفردانية التي يمكن النظر فيها من وجهة نظر إثنولوجية، ويقول في مقطع جريء إن الإنسان الذي يدرسه علماء الاجتماع ليس هو الإنسان المُجزّأ الذي تراقبه وتتحكّم به النخبة الحديثة، بل هو الإنسان العادي أو القديم الذي يَسمح بأن يُنظر إليه بصفته كليّةً: «إن الإنسان المتوسط في يومنا هذا ـ وهذا صحيح بالنسبة إلى النساء على الأخص وبالنسبة إلى جميع الرجال تقريبًا في المجتمعات القديمة أو المتخلفة ـ هو إنسان كليّ، ويتأثر كيانُه كله بأدنى إدراكاته أو بأبسط صدمة ذهنية، وبالتالي تكون دراسة هذه «الكلية» أمرًا جوهريًّا حين لا يتعلق الأمر بالنخب في مجتمعاتنا الحديثة»[1]. لكن فكرة الكليّة، التي نعرف مقدار أهميتها بالنسبة إلى مارسيل موس، وهو من رأى أن ما هو ملموس يكون مكتملًا، تحدُّ فكرة الفردانية بمعنى من المعاني وتبترُها. وبشكل أدق، رأى أن الفردانية التي يفكر فيها هي فردانية ممثِّلة للثقافة، وهي فردانية مثالية. ولدينا تأكيد على ذلك في تحليله الظاهرةَ الاجتماعية الكاملة التي يمكن على ضوئها أن نُدرج، كما يذكر ليفي ستروس في مقدمة لأعمال مارسيل موس[*] (*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*)، ليس فقط مجملَ الملامح المتقطّعة في أي وجه من وجوهها (الوجه العائلي، التقني، الاقتصادي) التي يمكننا

---

(1) Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1966, p.306.

(*) في المرجع نفسه

فهمها حصرًا، بل لنا أن ندرج كذلك الرؤية التي يمكن أن يمتلكها، أو يمتلكها فعلًا، أحد السكان الأصليين الذي يعيشها. إن تجربة الحدث الاجتماعي الكليّ ملموسة بشكل مضاعف (ومكتملة بشكل مضاعف): إنها تجربة مجتمع محدد بشكل دقيق في الزمان والمكان، ولكنها أيضًا تجربة فرد من أفراد هذا المجتمع. إلا أن هذا الفرد ليس أيًّا كان: إنه يتماهى مع المجتمع الذي هو مجرد تعبير عنه، ومن الدلالة بمكان الإشارة إلى أن مارسيل موس حين أراد أن يعطينا فكرة عمّا يقصده بمصطلح «فرد من الأفراد»، لجأ إلى استخدام أداة التعريف (le)، فيقول مثلًا «الميلانيزي المنحدر من هذه الجزيرة أو تلك». والنص المذكور أعلاه يوضح لنا هذه النقطة، فالميلانيزي ليس كليّة لأننا ندركه في مختلف أبعاده الفردية و«الجسدية والفيزيولوجية والنفسية والسوسيولوجية فحسب»، بل لأن هذه الفردانية هي فردانية توليفية (individualité de synthèse)، وهي تعبير عن الثقافة التي تعتبر بحدّ ذاتها كليّةً.

ما أكثر ما يمكن أن يقال (وقد قال الناس الكثير هنا أو هناك) حول مفهوم الثقافة والفردانية، فإذا استطعنا، من وجهات نظر خاصة وفي سياقات معينة، أن نعرِّف الثقافة والفردانية بأنهما تعبيران يكمّل أحدهما الآخر، فهذا ابتذال، وعلى أي حال هو تعبير عام نستخدمه مثلًا لنقول إن فلانًا أو فلانًا هو بروتاني(*)، أو إنكليزي، أو أوفيرني(**)، أو ألماني. ولا يفاجئنا كذلك أنه تمكن الإحاطة بردود

(*) من منطقة بروتانيا في فرنسا.

(**) من منطقة أوفرنيي في فرنسا.

الأفعال الفردانية التي يُزعَم أنها حرة، بل يمكن التنبؤ بها انطلاقًا من عينات لافتة إحصائيًّا. ولكننا في المقابل اعتدنا أن نشكك في الهويات المطلقة والبسيطة والجوهرية، على الصعيدين الجمعي أو الفردي على حد سواء. إن الثقافات «تعمل» مثل الخشب الأخضر ولا تُشكّل مطلقًا كليّات منتهية (وذلك لأسباب خارجية أو داخلية)، والأفراد مهما تصورنا أنهم بسطاء، ليسوا بسطاء كفاية بحيث لا يمكن إدراجهم بحسب النظام الذي خصّهم بمكان معين: إنهم لا يعبّرون عن الكلّية إلا من منظور معيّن. بالإضافة إلى ذلك، فإن الخاصية الإشكالية لكل نظام قائم قد لا تظهر أبدًا كما هي ـ في الحروب والثورات والنزاعات والتوترات ـ إلا بفعل دفعة أصلية تنجم عن مبادرة فردية، فلا الثقافة المحدَّدة بالزمان والمكان ولا الأفراد الذين تتجلى فيهم يمكنهم أن يحدِّدوا مستوى من الهوية الأساسية لا نستطيع أن نتخيل أي آخرية في مستوى أدنى منه. وبالتأكيد، فإن «عمل» الثقافة على الهوامش أو الاستراتيجيات الفردية داخل الأنظمة القائمة، يجب ألا يؤخذ بعين الاعتبار عند تعريف بعض الموضوعات (الفكريّة) في البحث: ولَكَم شابَ النقاشات والمساجلات، عند معالجة هذه النقطة أحيانًا، سوء النيّة أو قصر النظر. لنلاحظ فقط، على سبيل المثال، أن مسألة الامتثال لقاعدة ما أو عدم الامتثال لها، سواء تمّ تجاوزها أو خرقها، لا علاقة لها ألبتّة بأن تؤخذ جملة آثارها المنطقية التي تشكل موضوع بحث حقيقي، بعين الاعتبار. ولكن في المقابل، هناك مواضيع بحث أخرى تمرّ عبر الاهتمام بإجراءات التحويل أو التغيير، أو بالاختلافات، والمبادرات أو التجاوزات.

يكفي أن نعرف عمّا نتحدث، وحسبُنا هنا أن نلاحظ أنه مهما كان المستوى الذي ينطبق على البحث الأنثروبولوجي، فإن موضوعه هو تأويل التأويل الذي يطبّقه الآخرون على الآخَر على شتى الأصعدة التي تحدد مكانها وتفرض أهميتها، أي: الإثنية، والقبيلة، والقرية، والسلالة أو أي طريقة أخرى للتجميع، وصولًا إلى الذرة الابتدائية للقرابة، والتي نعرف أنها تُخضِع هويةَ التبني لضرورة المصاهرة. وأخيرًا نرى أن الفرد الذي تعرّفه كل الأنظمة الطقوسية بأنه خليط مركّب ومعجون بالآخرية، هو صورة لا يمكن تصورها حرفيًّا، وتشبه في صيغها المتعارضة صيغةَ الملك أو الساحر.

الملاحظة الثانية لا تتعلق بالأنثروبولوجيا هي أيضًا، بل بالعالم الذي تكتشف فيه مواضيعها، وتتعلق على وجه الخصوص بالعالم المعاصر. وليست الأنثروبولوجيا، كما كان يخشى لويس دومون، هي التي تعبت من الميادين الأجنبية غير المألوفة وباتت تلتفت إلى آفاق أكثر ألفة وإن كلَّفَها ذلك أن تفقد فيها استمراريتها، بل العالم المعاصر بحد ذاته، الذي يسترعي انتباه النظرة الأنثروبولوجيّة بفعل تغيّراته المتسارعة، أي أنه يستدعي طريقة تفكير متجددة ومنهجية في تصنيف الآخَرية. وسوف ننتبه بشكل خاص إلى ثلاثة من هذه المتغيرات.

يتعلق المتغير الأول بالزمان وإدراكنا إياه، بل بالطريقة التي نستخدمه فيها أيضًا، والطريقة التي نتعامل بها معه. وبالنسبة إلى بعض المثقفين، لم يعد الزمان الآن دالًّا على مبدأ الانفهاميّة (principe d'intelligibilité). إن فكرة التقدم التي كانت تفترض أن فكرة الـ«ما بعد» يمكن أن تُفسّر بحسب الـ«ما قبل»، تكسّرت إلى حدّ

ما على الشعاب المرجانية للقرن العشرين، بعد الخروج من الآمال أو الأوهام التي رافقت عبور أعالي البحار في القرن التاسع عشر. والحق يقال، إن إعادة النظر هذه تعود إلى مجموعة من الملاحظات المتباينة: فظائع الحربين العالميتين والأنظمة الشمولية وسياسات الإبادة العرقية التي لا تثبت تطورًا أخلاقيًّا للإنسانية، وهذا أقل ما يمكن أن يقال، ونهاية السرديات الكبرى، أي نهاية أنظمة التأويل الكبرى التي زعمت تبيان التطور العام للإنسانية ولم تنجح، إضافة إلى انحراف الأنظمة السياسية التي كانت تستلهم رسميًّا بعض هذه السرديات أو زوالها. وفي المحصلة، أو أكثر من ذلك، يمكن أن نقول إن هناك شكًّا في التاريخ باعتباره حاملًا لمعنى، وهو شكّ يمكننا القول إنه يتجدد لأنه يذكّرنا على نحو غريب بالشك الذي حاول بول هازار (Paul Hazard) تبيانَه في الفترة المفصلية بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهي الفترة التي حرّكت الخصومة بين القدماء والمحدثين وكوّنت الضمير الأوروبي. ولكن إذا شكّ فونتنيل (Fontenelle) في التاريخ، فإن شكه تناول، بشكل جوهري، منهجيتَه (التي كانت حكائية وقليلة الموثوقية) وموضوعَه (لا يحكي لنا الماضي إلا عن جنون البشر) وفائدتَه (من الأفضل أن ندرّس الشبيبة العصرَ الذي سيعيشون فيه). إذا كان المؤرخون، في فرنسا على وجه التحديد، يشككون اليوم في التاريخ، فإنهم لا يشككون فيه لأسباب تقنية أو منهجية (ذلك أن التاريخ بوصفه علمًا قد تقدّمَ)، وإنما أساسًا لأنهم يواجهون صعوبات كبرى ليس فقط في جعل الزمان مبدأ تعقّل، بل أيضا في أن يسجّلوا فيه مبدأ الهُويّة (principe d’identité).

وهكذا، نراهم يفضلون بعض الموضوعات «الأنثروبولوجيّة» الكبرى (العائلة، الحياة الخاصة، مطارح الذاكرة). إن هذه الأبحاث توافق أذواق الجمهور، بسبب أشكالها القديمة، وهذه الأشكال تكلِّم المعاصرين عمّا آلوا إليه، وتبيّن لهم ما زال عنهم. لا أحد يجيد التعبير عن وجهة النظر هذه أفضل من بيير نورا (Pierre Nora)، ففي مقدمة الجزء الأول من كتاب **مطارح الذاكرة** (*Lieux de mémoire*) يقول إن ما نبحث عنه ونحن نجمع بإيمانٍ الشهادات والوثائق والصور وكل «المظاهر المرئية لما كان»، إنّما هو اختلافنا، و«في مشهد هذا الاختلاف يوجد التشظّي الفجائيّ لهوية مفقودة. ولسنا نبحث عن تكوين، وإنّما عن إبانة مَن نحن في ضوء ما لم يعد وضعَنا».

هذه الملاحظة الإجمالية توافق هي أيضًا اختفاء المرجعيات السارترية(*) والماركسية من الواقع الذي أعقب مباشرة فترة ما بعد الحرب، والتي كان الكونيّ (l'universel) فيها، في نهاية المطاف وفي نهاية التحليل، هو حقيقة الشأن الخاص (particulier)، وما يمكن أن ندعوه بعد تسميات عدّة حساسيةَ ما بعد الحداثة (sensibilité post-moderne)، وهي التي تتساوى من أجلها الأنماط، أو الترقيعُ الفوضوي للأنماط (patchwork des modes) الذي يدل على اختفاء الحداثة بوصفه مآلًا لتطور يمكن أن يتدانى من التقدم.

إن هذا الموضوع لا ينضب، ولكننا نستطيع أن نتصوّر مسألة الزمان من وجهة نظر أخرى، انطلاقًا من الملاحظة البسيطة جدًّا التي

(*) نسبة إلى الكاتب جان بول سارتر.

بوسعنا تأكيدها يوميًّا: أي أن التاريخ يتسارع. ما إن يُتاح لنا الوقت أن نشيخ قليلًا حتى يصبح ماضينا تاريخًا، ويصبح تاريخنا الفردي جزءًا من التاريخ. لقد عرف الأشخاص الذين جايلوني في الطفولة والمراهقة نوعًا من الحنين الصامت إلى المحاربين القدامى الذين خاضوا الحرب العالمية الأولى: كأنه قال لنا إنهم عاشوا التاريخ (ويا له من تاريخ!)، وإننا لن نفهم أبدًا فعليًّا ما أراد الإعرابَ عنه. أما اليوم، فإن السنوات القريبة، مثل الستينيات والسبعينيات وقريبًا الثمانينيات تعود إلى التاريخ بالسرعة ذاتها التي انبثقت بها منه. إن التاريخ يتعقّبنا، إنه يلاحقنا كظلنا، شأنه شأن الموت. التاريخ: هو سلسلة من الأحداث المعروفة بوصفها أحداثًا لدى الكثيرين (فرقة البيتلز، عام 68(*)، حربا الجزائر وفيتنام، عام 81(**)، سقوط جدار برلين، دَمقرطة بلدان أوروبا الشرقية، حرب الخليج، تفكك الاتحاد السوفياتي)، وهي أحداث نعتقد أن لها أهميتها في نظر مؤرخي الغد أو ما بعد الغد، وكل واحد منّا، مع يقينه بأن دوره لا يتعدى دور فابريس في حرب واترلو(***)، يمكن أن يضيف بعض الظروف أو بعض الصور الخاصة، كما لو أنه في كل يوم يغدو أقل واقعية من الرجال الذين

(*) إشارة إلى عام 1968 والثورة الطلابية في فرنسا.

(**) أشار إلى عام 1981 لأحداثه الكثيرة، ونذكر منها على سبيل المثال إلغاء عقوبة الإعدام في فرنسا.

(***) إشارة إلى شخصية فابريس بطل رواية ستاندال (Stendhal) **صومعة بارما** (*La Chartreuse de Parme*)، الذي أراد أن يحارب في صفوف نابوليون ولم يستطع أن يتطوع رسميًّا، لكنه استطاع في النهاية أن يجد حصانًا ويشارك في معركة واترلو. وهو مثال على «البطل المضاد» الذي لا يمتلك صفة من صفات البطل التقليدية.

يصنعون التاريخ (وإلا مَن سوف يصنعه غيرهم؟) ولا يعرفون أنهم يصنعونه. أليست هذه الوفرة المفرطة ذاتها (surabondance) (في كوكب يضيق كل يوم، وسأعود إلى هذه النقطة) هي التي تسبّب مشكلة بالنسبة إلى المؤرخ الذي يدرس عصرنا.

لنوضح هذه النقطة. لقد شكّل الحدثُ دومًا معضلةً للمؤرخين الذين أرادوا طمسه في حركة التاريخ الكبرى، والذين تصوروه حشوًا صرفًا بين «قبل» و«بعد» يُعتبر بحد ذاته توسّعًا لهذا الـ«قبل». وبعيدًا عن المساجلات، يقترح فرانسوا فوريه (François Furet) معنى لتحليل الثورة كحدث بامتياز. ماذا يقول لنا في كتابه **التفكير في الثورة** (*Penser la Révolution*)؟ في اليوم الذي تندلع الثورة «يقيم الحدث الثوري صيغة جديدة للفعل التاريخي لم تكن مسجلة في سجلات هذه الحالة». إن الحدث الثوري (والثورة في هذا السياق هي حدثية بالشكل الأمثل) لا يمكن اختزاله في مجموع من العوامل التي جعلته ممكنًا وجديرًا بالتفكّر بعد ذلك. إننا نخطئ كثيرًا عندما نحصر هذا التحليل بحالة الثورة فقط.

يتوافق «تسارع» التاريخ في الواقع مع تضاعف الأحداث التي لم يتوقعها الاقتصاديون والمؤرخون أو علماء الاجتماع في أغلب الأحيان. إن الإفراط الحدثي (surabondance événementielle) هو سبب المشكلة لا أهـوال القرن العشرين (غير المسبوقة في حجمها، والتي أصبحت ممكنة بسبب التكنولوجيا)، ولا التحول الذي طرأ على الترسيمات الفكرية (schémas intellectuels)،

ولا الانقلابات السياسية التي قدّم لنا التاريخ أمثلة كثيرة عنها. هذا الإفراط الذي لا يمكن أن نقدّره كما يجب إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الإفراط في معلوماتنا من جهة، ومن جهة أخرى التشبيكات غير المسبوقة لما يسميه بعضهم اليوم بـ«النظام/ العالَم» (système-monde)، يشكل بلا شك مشكلة للمؤرخين، وعلى الأخص أولئك الذين يدرسون عصرنا، وهذه تسمية توشك الكثافة الحَدَثية للعقود الأخيرة أن تجرّدها من كل معنى. ولكن هذه المسألة بالتحديد ذات طبيعة أنثروبولوجيّة.

فلنستمع إلى فوريه كيف يُعرّف ديناميكية الثورة بوصفها حدثًا. لقد قال إنها ديناميكية «يمكن أن ندعوها سياسية، أو أيديولوجية أو ثقافية، لكي نقول إن سلطتها المضاعفة في تعبئة الناس والتأثير على الأشياء تمر عبر استثمار مفرط للمعنى (surinvestissement de sens)»[2]. هذا الاستثمار المفرط للمعنى، الذي يخضع بشكل مثالي لوجهة النظر الأنثروبولوجيّة، هو أيضًا الاستثمار الذي تشهد عليه مجموعة من الأحداث المعاصرة، بفضل التناقضات التي لم ننته بعد من ملاحظة حجم انتشارها، وبشكل بديهي حين تنهار بطرفة عين الأنظمةُ التي لم يجرؤ أحد على تخيل سقوطها، ولكن أيضًا ـ وربما بشكل أكبر ـ بمناسبة الأزمات الكامنة التي تصيب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في البلدان الليبرالية، والتي من دون أن نشعر اعتدنا أن نُدرجها في خانة المعنى. الجديد هو أن العالَم لا يمتلك معنى، أو أنه يمتلك بعضًا من المعنى أو نزرًا قليلًا منه، ذلك

(2) François Furet, *Penser la Révolution*, Gallimard, 1978, p. 39.

أننا كنّا نحسّ بشكل صريح ومكثف بالحاجة اليومية لأن نعطيه معنى: أن نعطي للعالم معنًى ولا نعطي لهذه القرية أو تلك السلالة. إن هذه الحاجة لإعطاء معنى للحاضر، أو بالأحرى للماضي، هي ثمن الوفرة الحَدَثية المفرطة التي توافق حالة يمكن أن ندعوها بـ«الحداثة المفرطة» (surmodernité) لكي نعبّر عن سمتها الأساسية، ألا وهي: الإفراط.

فهذا الزمان المُحمّل بالأحداث التي تعوق الحاضر كما تعوق الماضي القريب، كل واحد منّا يمتلك، أو يعتقد أنه يمتلك طريقة لاستخدامه، وهذا ما يدفعنا أكثر لكي نبحث عن معنى. إن إطالة الأمل بالحياة والوصول إلى تعايش عادي لأربعة أجيال وليس لثلاثة، يؤديان تدريجيًّا إلى إحداث تغييرات عملية في نظام الحياة الاجتماعية، ولكنهما بالتوازي يوسّعان الذاكرة الجمعية، والأنسابية، والتاريخية، كما يضاعفان لدى كل شخص عدد المناسبات التي تدعوه إلى الإحساس بأن تاريخه يتقاطع مع التاريخ الكلّي، وبأنّ هذا موصول بذاك. إن متطلباته وخيباته مرتبطة بتعزيز هذا الشعور.

إذًا، عبر صورة الإفراط (الإفراط في الزمان) يمكن أن نصف أولًا حالةَ الحداثة المفرطة، مشيرين إلى أنها لتناقضاتها بالذات تقدّم ميدانًا رائعًا للمراقبة، وتقدّم بكل معنى الكلمة موضوعًا للبحث الأنثروبولوجي. يمكننا أن نقول عن الحداثة المفرطة إنها وجه القطعة النقديّة، في حين لا تقدم لنا مرحلة ما بعد الحداثة إلا وجهها الآخر، الوجه الإيجابي للسلبي. إن صعوبة التفكير في الزمان - من وجهة نظر الحداثة المفرطة - تأتي من زيادة وفرة الأحداث في العالم المعاصر

وليس من انهيار فكرة التقدّم التي كانت في حالة سيئة منذ زمان بعيد، على الأقل في أشكالها الكاريكاتورية التي تمكننا بيسر من شجبها. موضوع التاريخ الوشيك، والتاريخ الذي يقتفي أثرنا (الماثل تقريبًا في كل تجلّ من تجليات وجودنا اليومي)، يبدو شرطًا مسبقًا لمعنى التاريخ أو لامعناه، لأن الصعوبة في إعطاء معنى للماضي القريب تتأتى من متطلباتنا لفهم الحاضر كله. الطلب الإيجابي للمعنى (الذي يشكّل المثال الديموقراطي أحد مظاهره الأساسية)، والذي يظهر لدى أفراد المجتمعات المعاصرة، يمكن ـ للمفارقة ـ أن يفسِّر الظواهر التي تُتَرجم أحيانًا إشارات لأزمة في المعنى، كما يفسّر على سبيل المثال خيبةَ أمل جميع الخائبين على وجه الأرض: الخائبين من الاشتراكية، ومن الليبرالية، وعمّا قريب مما بعد الشيوعية.

إن التغيير المتسارع الثاني للعالم المعاصر والصورة الثانية للغلو الذي وسم الحداثة المفرطة، يرتبطان بالمكان. ويمكننا أن نقول بداية عن الإفراط في المكان ـ وهنا أيضًا مفارقة ـ إنه مترابط بتقلص الكوكب: بإقصاء ذواتنا التي تتماشى مع إنجازات روّاد الفضاء ودوران أقمارنا الاصطناعية، أي إن خطواتنا الأولى في المكان [الخارجي] قد تقلّص مكاننا إلى نقطة صغيرة تعبّر عن حجمها الحقيقي الصورُ التي تلتَقطها الأقمار الاصطناعية. لكن العالم ينفتح أمامنا في الوقت ذاته. ها نحن نعيش في عصر تغييرات المقاييس، بالنظر إلى غزو الفضاء الخارجي طبعًا، ولكن أيضًا بالنظر إلى الأرض، ذلك أن وسائل النقل السريعة تجعل أي عاصمة على بعد ساعات من أي عاصمة أخرى. وفي حميمية منازلنا أخيرًا، تصل شتى الصور التي تنقلها الأقمار

الاصطناعية وتلتقطها الهوائيات التي تنتصب فوق أسطح أكثر قُرانا بعدًا، ويمكنها أن تعطينا رؤية فورية ومتزامنة أحيانًا لحدث بدأ يتمّ في بقعة في أقاصي الأرض. إننا نستشعر بلا شك الآثار المنحرفة أو التشوهات المحتملة لخبر تم انتقاءُ صوره بهذه الطريقة: ليست هذه الصور معرّضة للتلاعب وحسب كما يقال، بل إن الصورة (وهي واحدة فقط من آلاف الصور المحتملة) تمارس تأثيرًا، وتمتلك قوة تتجاوز إلى حد بعيد المعلومةَ الموضوعية التي تحملها. وفضلًا عن ذلك، يجب الانتباه إلى أن الصور تختلط كل يوم على شاشات الكوكب، وهي صور الأخبار، والإعلانات، والأفلام الخيالية... التي تختلف من ناحية المعالجة والأهداف، أو على الأقل من حيث المبدأ، ولكنها تشكّل أمام أعيننا عالمًا متجانسًا نسبيًّا في تباينه. بمعنى من المعاني، هل هناك شيء أكثر واقعية وإفصاحًا عن الحياة في الولايات المتحدة الأميركية من مسلسل أميركي جيد؟ ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا هذا النوع المغلوط من الألفة التي تخلقها الشاشة الصغيرة بين مُشاهدي التاريخ الأكبر وممثليه، والذي يبدو لنا طيفُه مألوفًا جدًّا، شأنه في ذلك شأن أبطال المسلسلات أو النجوم العالميين في الحياة الفنية أو الرياضية. إنهم مثل المناظر الطبيعية، حيث نراهم يتطورون بشكل منتظم: تكساس، كاليفورنيا، واشنطن، موسكو، الإليزيه، تويكنهام، مضيق الأوبيسك أو الصحراء العربية، ولئن كنّا لا نعرفها فإننا نتعرف إليها.

هذ الوفرة المكانية الزائدة تشتغل مثل خدعة، ولكنها خدعة يكاد يصعب علينا تحديد المُتلاعِب بها (لا يوجد أحد خلف الفخّ الفتّان)،

إنها تشكّل، بدرجة كبيرة، بديلًا من العوالم التي طالما كانت ملكًا للإثنولوجيا. عن هذه العوالم التي هي بحد ذاتها خيالية، يمكننا القول إنها عوالم اعتراف. إن خاصيّة العوالم الرمزية هي في أنها تشكّل بالنسبة إلى الأشخاص الذين توارثوها وسيلةَ اعتراف لا وسيلة معرفة: ثمّة عالم مغلق يحمل كلُّ ما فيه علامةً، وهناك مجموعات من الرموز التي يمتلك بعضها الحل والاستخدامَ، ولكن الجميع يُقرّ بوجودها، وثمة كليات خيالية جزئيًّا، ولكنها فعلية، وهناك كوسمولوجيا نعتقد أنها صُمّمت لإسعاد علماء الإثنولوجيا، ذلك أن استيهامات علماء الإثنولوجيا تتلاقى عند هذه النقطة مع استيهامات السكان الأصليين الذين يدرسهم هؤلاء العلماء. لقد اهتمت الإثنولوجيا طويلًا بتقسيم العالم إلى قطاعات ذات دلالة، وإلى مجتمعات تتماهى مع ثقافات مُصمَّمة بحد ذاتها بصفتها كليات كاملة: عوالم من المعاني التي في داخلها يتحدد الأفراد والمجموعات، وهؤلاء هم مجرد تعبير عنها، ويتحددون وفق المعايير والقيم وإجراءات التأويل ذاتها.

لن نعود إلى مفهوم الثقافة والذاتية الذي تم نقده سابقًا، ويكفي القول إن هذا المفهوم الأيديولوجي يعكس أيديولوجيا علماء الإثنولوجيا والناسِ الذين يدرسهم هؤلاء، وإن تجربة العالم المفرط في الحداثة يمكن أن تساعد علماء الإثنولوجيا على التخلص منه، أو بالأصح على قياس تأثيره، فمن بين العوامل التي يعتمدها هذا المفهوم، تبرز مسألة تنظيم المكان الذي يتجاوزه حيّز الحداثة المفرطة ويجعله نسبيًّا. وهنا أيضًا يجب أن نتّفق: يبدو لنا أن إدراك الوقت يزداد تعقيدًا بسبب تراكم الأحداث في الحاضر أكثر من تأثره

بالتخريب الجذري الناتج عن مناهج التأويل التاريخي السائدة. في المقابل، يبدو أن إدراك المكان أقل تخريبًا، نتيجة التغيرات الحالية (إذ لا تزال هناك مواقعُ وأراضٍ في حقيقة الوقائع الميدانية، بل في حقيقة أشكال الوعي، وفي التخيلات، الفردية منها والجمعية)، من تأثره بالإفراط المكاني للحاضر. إن هذا الإفراط المكاني يتجلى، كما رأينا، في تغيّرات المقاييس، وفي تضاعُف الإحالات المصوَّرة والخيالية، وفي التسارعات الهائلة في وسائل النقل، وهو يؤدي بشكل ملموس إلى إحداث تغييرات فيزيائية لافتة: تجمعات مدينية، عمليات نقل للسكان [من منطقة إلى أخرى]، ومضاعفة ما نسميه بـ«اللاأمكنة»، بالتعارض مع المفهوم السوسيولوجي للمكان، المرتبطة - بحسب موس وتقليد إثنولوجي معين - بمفهوم الثقافة المحدَّدة بالزمان والمكان. اللاأمكنة هي أيضًا الإنشاءات الضرورية لحركة التنقّل المتسارعة للأفراد وللملكيات (الطرق السريعة، التقاطعات، المطارات) وكذلك وسائل النقل بحد ذاتها، والمجمّعات التجارية الكبرى، أو حتى مخيمات العبور المترامية الأطراف حيث يتكدّس لاجئو العالم، ذلك أننا في هذا المجال نعيش عصرًا مفارِقًا: ففي حين يبدو أن وحدة المكان الأرضي باتت ممكنة، وحيث يشتدّ عضدُ الشبكات الكبيرة المتعددة الجنسيات، يعلو ضجيج الخصوصيات، ضجيج الراغبين في البقاء وحدهم في منازلهم، أو أولئك الذين يريدون أن يستعيدوا وطنًا، كما لو أن الطابع المحافظ لبعضهم ومسيحانية الآخرين يتكلّمان اللغة ذاتها حتمًا: لغة الأرض والجذور.

ربما نظن أن نقل المعالم المكانية (الوفرة المكانية الزائدة) تفرض على عالِم الإثنيات صعوبات كتلك التي يواجهها المؤرخون أمام وفرة الأحداث الزائدة. إنها في الواقع صعوبات من النوع ذاته ولكنها صعوبات محفِّزة بشكل خاص على البحث الأنثروبولوجيّ. هناك تغييرات في المقاييس وفي الإعدادات: يبقى علينا، كما حصل في القرن التاسع عشر، أن نباشر دراسة الحضارات والثقافات الجديدة.

ولا يهم كثيرًا أن نكون منخرطين في هذا الشأن، لأننا في المقابل بعيدون، كلٌّ من جهته، عن الإحاطة فعلًا بكل الجوانب، ونرى ـ على النقيض من ذلك ـ أن الثقافات الأجنبيّة غير المألوفة لم تظهر في الماضي مختلفة جدًّا للمراقبين الغربيين، بحيث لم يحاولوا في البداية قراءتها من خلال الشبكات الإثنية المعتادة. إذا كانت التجربة البعيدة عودتنا أن نُبْعِد أنظارنا عن المركز، فيجب علينا أن نستفيد من هذه التجربة. إن عالَم الحداثة المفرطة لا يتطابق مع المقاييس الدقيقة للعالم الذي نعتقد أننا نعيش فيه، لأننا نعيش في عالم لم نتعلم بعد كيف ننظر إليه. يجب علينا أن نتعلم من جديد كيف نفكر في المكان.

نحن نعرف الصورة الثالثة للإفراط، والتي يمكن قياسًا إليها أن نحدد حالة الحداثة المفرطة. إنها صورة الأنا، صورة الفرد التي ترجع ـ كما يقال ـ حتى في التفكير الأنثروبولوجي، ففي غياب الميادين الجديدة داخل عالم بلا أراض، ونظرًا إلى غياب النزعة النظرية في عالم بلا سرديات كبيرة، توصّل علماءُ الإثنولوجيا، أو

بالأحرى بعضُهم، بعد أن حاولوا معالجة الثقافات بوصفها نصوصًا (الثقافات المحدَّدة المواقع، الثقافات بحسب مفهوم مارسيل موس)، إلى الاتفاق على الاهتمام فقط بالتوصيف الإثنوغرافيّ كنص، نص يعبّر بشكل طبيعي عن كاتبه، بحيث نرى ـ إذا صدّقنا جايمس كليفورد (James Clifford) ـ أن قبائل النوير(*) (les Nuer) تعطينا معلومات وافية عن إيفانس بريتشارد (Evans-Pritchard) أكثر مما يعطينا هو عن تلك القبائل. ونحن هنا لا نشكك بروح البحث التأويلي الذي يعتبر أن الباحثين المؤوِّلين يبنون أنفسهم من خلال الدراسات التي يقدمونها عن الآخرين، ونقترح أن الأمر يتعلق بالإثنولوجيا وبالأدبيات الإثنولوجية، لذا فإن التفسير المُبتسر قد يبدو تافهًا. في الواقع، لا يمكن التأكد من أن النقد الأدبي ذا المنحى التفكيكي والمطبّق على مدوّنة إثنوغرافيّة يعطينا مزيدًا من التفاهات أو البديهيات (كأن يقال مثلًا إن إيفانس بريتشارد عاش في العصر الكولونيالي). في المقابل، يمكن أن ينحرف علم الإثنولوجيا عن مساره فيستعيض عن ميادين دراسته بدراسة الذين قاموا بدراسات ميدانية.

إن أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة (anthropologie post-moderne) (ويجب أن نعاملها بالمثل) تعتمد في دراستها الحداثة المفرطة على طريقة اختزالية شديدة الخصوصية (تنطلق من الميدان إلى النص ومن النص إلى الكاتب).

(*) النوير هم قبائل شرق أفريقيا، ويعيشون في وادي النيل الأعلى، وبخاصة في جنوب السودان، وقد قام عالم الإثنولوجيا البريطاني إيفانس بريتشارد بدراسة أنماط حياتهم.

ويدّعي الفرد، في المجتمعات الغربية على الأقل، أنه عالَم بحدّ ذاتـه، فيعتزم تأويل المعلومات التي تصل إليه بنفسه، ومن أجله شخصيًّا. ولقد أظهر علماء السوسيولوجيا الدينية بوضوح السمة الفريدة للممارسة الكاثوليكية بحد ذاتها: يطبّق المتدينون الشعائر على طريقتهم. وكذلك لا يمكن أن نتجاوز مسألة العلاقة بين الجنسين إلا باسم القيمة الفردية غير المتمايزة. والجدير بالملاحظة أن تفريد (individualisation) الإجراءات غير مستغرب إذا عدنا إلى التحليلات السابقة: لم يكن التاريخ الفردي ذات يوم أكثر تعلقًا بالتاريخ الجمعي، ولكن في الوقت ذاته لم تكن أبدًا علامات التماهي الجمعي رجراجة إلى هذه الدرجة، فالإنتاج الفردي للمعنى هو إذًا ضروري أكثر من أي وقت مضى. وبشكل طبيعي، يمكن أن تدلّنا السوسيولوجيا بوضوح على الأوهام التي تنتج عن تفريد الإجراءات هذا، وعن آثار إعادة الإنتاج والتنميط التي لا يدركها وعيُ الفاعلين بشكل كامل أو جزئي. لكن الطابع الفريد لإنتاج المعنى، والمنقول عبر جهاز دعائي كامل (يتحدث عن الجسد والحواس ورغد العيش) وعبر لغة سياسية غنية محوَرُها موضوعُ الحريات الفردية، هو طابع مهم بحد ذاته: إنه منوط بما درسه علماء الأنثروبولوجيا عن الآخرين تحت عناوين عديدة، أي ما تمكن تسميته الأنثروبولوجيات (les anthropologies) بدلًا من الكوسمولوجيات (les cosmologies) المحلية، أي أنظمة العرض التي تتجسد فيها أنماط الهوية والآخرية.

ويواجه الأنثروبولوجيون اليوم، وبعبارات جديدة، المشاكل والصعوبات ذاتها التي واجهها موس ومن بعده جميعُ من انتموا

إلى التيّار الثقافوي (le courant culturaliste): كيف نفكر في الفرد وكيف نحدد مكانه؟ يتحدث ميشيل دي سيرتو (Michel de Certeau) في كتابه **ابتكار اليومي** (*L'Invention du quotidien*)، عن «حيل فنون التصرف» التي تسمح للأفراد الخاضعين للتقييدات الإجمالية في المجتمع الحديث، وبالأخص في المجتمع المديني، بأن ينصرفوا عنها، أو أن يستغلوها بنوع من «الحرتقة» اليومية، وأن يخطّوا فيها شكل مساراتهم الخاصة. لقد أدرك ميشيل دي سيرتو أن الحيل وفنون التصرف تلك ترجع تارة إلى تعددية الأفراد المتوسطين (وهذه هي طامة الملموس الكبرى) وطورًا إلى متوسط الأفراد (وهذا نوع من التجريد)، ونرى كذلك أن فرويد (Freud) في كتبه التي تحمل بعدًا سوسيولوجيًا، مثل: **قلق في الحضارة** (*Malaise dans la civilisation*) و**مستقبل وهم** (*L'Avenir d'une illusion*)، استخدم عبارة «الرجل العادي» (der gemeine Mann) لكي يُظهر التعارض - كما فعل موس - بين الأفراد المتوسطين والنخبة المستنيرة، أي الأفراد القادرين على اعتبار أنفسهم موضوعًا لمسعى تفكري وتأملي.

بيد أن فرويد تنبّه إلى أن الرجل المستَلَب الذي يتحدث عنه، المستَلَب في شتى المؤسسات، كالدين على سبيل المثال، هو في الواقع كل الناس وكل إنسان لا على التحديد، بدءًا من فرويد نفسه أو من أي فرد من بين أولئك الذين يراقبون في داخلهم آليات الاستلاب وآثاره. إن هذا الاستلاب الضروري هو تحديدًا ما تحدّث عنه ليفي ستروس في مقدمته **لأعمال مارسيل موس**، وهو الإنسان الذي نقول

إنه سليم العقل ولكنه مستَلَب لأنه ارتضى العيش في عالم حدّدته العلاقة بالآخر.

نعلم أن فرويد أخضع نفسه للتحليل الذاتي (auto-analyse)، لكن المسألة التي يطرحها الأنثروبولوجيّون اليوم هي أن يعرفوا كيف يضيفون إلى تحليلهم ذاتيةَ (la subjectivité) الأشخاص الذين يقومون بمراقبتهم، أي أنهم في نهاية المطاف، ونظرًا إلى المكانة المتجددة التي تُسند إلى الفرد في مجتمعاتنا، يعرفون كيف يعيدون تحديد شروط التمثيل. ولا نستطيع أن نستبعد كيف يعتبر الأنثروبولوجيّ نفسه، تيمنًا بما فعله فرويد، شخصًا غريبًا عن ثقافته الخاصة، ومُخبِرًا مميَّزًا في المحصلة، ولا نستبعد أن يُقدِم على بعض محاولات التحليل الإثنولوجي الذاتي.

وبعيدًا عن التركيز الكبير الذي يصيب اليومَ المرجعيةَ الفردية، أو ـ إذا أحببنا القول ـ تفريد المرجعيات، يجب أن نركّز على سمات الفرادة: فرادة المواضيع، فرادة المجموعات أو الانتماءات، إعادة تشكيل الأماكن، وهي فرادة من شتى الأصناف وتشكّل نقطةً مفارِقة لإجراءات التشبيك والتسريع وتغيير الأمكنة، والتي تُختزل سريعًا وتُلخّص أحيانًا بعبارات مثل «مجانسة (homogénéisation) الثقافة أو عولمتها».

إن مسألة الشروط التي تحقق أنثروبولوجيا المعاصرة يجب أن تنتقل من المنهج إلى الموضوع. ولا يعني هذا أن مسائل المنهج ليست لها أهمية حاسمة، أو أنه يمكن فصلها بشكل كامل عن أهمية

الموضوع. لكن مسألة الموضوع تحتل مركز الصدارة، بل تشكل مركز صدارة مزدوجًا، فقبل أن نهتم بالأشكال الاجتماعية الجديدة، وبأنواع الحساسية الجديدة، والمؤسسات الجديدة التي تستطيع أن تمثّل المعاصرة الحديثة، علينا أن نلتفت إلى التغيرات التي أثّرت في التصنيفات الكبرى التي يستشعر الناس من خلالها هويتهم وعلاقاتهم المتبادلة. إن صور الإفراط الثلاث التي حاولنا من خلالها توصيف حالة الحداثة المفرطة (الوفرة الحدثيّة المفرطة، والوفرة الزائدة في المكان، وتفريد المرجعيات) تمكّننا من فهمها من دون أن نتجاهل تعقيداتها وتناقضاتها، ومن دون أن نجعل منها ذلك الأفق الذي لا يمكن تجاوزه لحداثة ضائعة لم يبق لنا إلا أن نُبرز آثارها، ونصنّف عوازلها، أو نَجْرُد أرشيفاتها. سيكون القرن الواحد والعشرون قرنًا أنثروبولوجيًا، ليس فقط لأن صور الإفراط الثلاث ما هي إلا الشكل الحالي لمادة أولى مستدامة هي عينها مادة الأنثروبولوجيا بالذات، بل لأن مكوّناتها في حالات الحداثة المفرطة (كتلك الحالات التي درستها الأنثروبولوجيا تحت اسم «التثاقف» acculturation)، تتراكم من دون أن يَهدم بعضها بعضًا. وهكذا، يمكننا أن نُطَمْئِن مسبقًا المولعين بدراسة الظواهر التي تدرسها الأنثروبولوجيا (من المصاهرة إلى الدين، ومن التبادل إلى السلطة، ومن الاستحواذ إلى السحر) إلى أن جميع هذه الظواهر لن تندثر قريبًا، إنْ في أفريقيا أو في أوروبا، ولكنها سوف تعيد إنتاج معناها (ويغدو لها معنى جديد) مع كل ما تبقى في عالم مختلف يجب على أنثروبولوجيي الغد أن يفهموه، كما يجب عليهم اليوم أن يفهموا أسبابه وشطحاته.

المكان الأنثروبولوجي

إن الحيّز المشترك لعالِم الإثنولوجيا ولأولئك الذين يتحدّث عنهم، هو تحديدًا: الحيّز الذي يشغله السكان الأصليون ويعيشون ويعملون فيه، ويدافعون عنه، ويحددون نقاط قوته، ويراقبون حدوده، وكذلك يرصدون فيه آثار قوى الآلهة الأرضية أو السماوية، وآثار الأسلاف أو الأرواح التي تسكنه وتُحْيِي جغرافيته الحميمة، كما لو أن بقعة الإنسانية الصغيرة التي تقدِّم لهم في هذا المكان القرابين والأضاحي تشكّل في الوقت ذاته الجوهرَ، وكما لو أنه لا توجد إنسانية جديرة بهذا الاسم إلا في مكان التعبّد المكرّس لهم.

على النقيض من ذلك، يجتهد عالِم الإثنولوجيا عبر دراسته طريقةَ تنظيم المكان (الحدود المتوخاة القائمة دائمًا بين الطبيعة المتوحشة والطبيعة المزروعة، والتوزّع الدائم أو الآني للأراضي الزراعية أو المياه الزاخرة بالسمك، ومخطط القرى، وتموضع أماكن السكن وقواعد الإقامة... وباختصار: الجغرافيا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية للمجموعة)، في تفكيك رموز نظام قسري وواضح على كل حال، إلى درجة أن تسجيله في المكان يظهره في طبيعة ثانية. وهكذا، يرى عالم الإثنولوجيا نفسه أكثر السكان الأصليين ذكاءً ومعرفة.

هذا المكان المشترك بين عالم الإثنولوجيا والسكان الأصليين [الذين يدرسهم] هو بشكل ما (وبالمعنى اللاتيني لكلمة *invenire*) اختراعٌ: لقد اخترعه الذين يطالبون به مِلكيةً خاصة لهم. إن قصص التأسيس نادرًا ما تكون قصصًا عن السكان الأصليين، بل على النقيض هي قصص تدمج أرواح المكان وتدفع السكانَ الأوائل إلى المغامرة المشتركة للمجموعة المتحركة. وبمقدار ما تكون السمة الاجتماعية للأرض ضرورية، تكون غير أصلية دائمًا. يجد عالم الإثنولوجيا من جانبه هذه السمات، بل يحدث أحيانًا أنّ تَدخّلَهُ وفضولَه يثيران لدى الأشخاص الذين يتحرّاهم الرغبةَ في معرفة أصولهم التي خَفتتْ أو خُنقت أحيانًا بفعل الظواهر المرتبطة بالأحداث الأكثر راهنية: الهجرات باتجاه المدينة، والتجمعات السكانية الجديدة، وانتشار المحاصيل الصناعية.

صحيح أن هناك حقيقة خلف هذا الاختراع المزدوج هي التي تمنحه مادته الأولى وموضوعه، ولكنها قد تُولِّد في الوقت ذاته الاستيهامات والأوهام: هناك استيهام أصلي يتعلّق بمجتمعٍ متجذّر في عصور غابرة وُجد فوق أرض أزلية لم تُمسّ وبعدَها لا شيء يمكن التفكير فيه حقًّا، وَهْمُ عالِم الإثنولوجيا بوجود مجتمع شديد الشفافية إلى درجة أن يعبّر عن ذاته بشكل كامل حتى في أصغر استخداماته، وفي أي مؤسسة من مؤسساته، كما في الشخصية العامة لكل فرد من أفراده. إن الاهتمام بالتقسيم التربيعي المُمَنْهج للطبيعة الذي طبّقته كل المجتمعات، حتى مجتمعات البدو الرحّل، يطيل الاستيهام ويغذّي الوهم.

ما يستوهمه السكان الأصليون هو عالم مغلق ومؤسَّس بشكل نهائي، وبالمعنى الدقيق للكلمة، ليس عليه أن يكون معروفًا. إننا نعرف عنه أصلًا كلَّ ما يجب أن يعرف: الحقول، والغاب، والينابيع، والمواضع المميّزة، وأماكن العبادة، والنباتات الطبية، من دون أن ننكر الأبعاد الزمانية المرتبطة بمسح كامل للواقع الراهن الذي تؤكد صحتَه وتدعم استقرارَه السردياتُ الأصلية والتقويم الشعائري، وفي هذه الحال يجب أن **نجد ذواتنا** فيه. كل حدث غير متوقع يقتضي التفسيرَ ولو كان متكررًا، ويمكن استشعاره تمامًا، من وجهة نظر طقوسية، في حالات الولادات والأمراض والوفيات، لا لكي يُعْرَفَ حصرًا، بل لكي يتم الاعتراف به، أي لكي يخضع لمتطلبات خطابٍ وتشخيصٍ يُعبّر عنهما بكلمات منتقاة لا تصدمُ حراسَ الصراطية الثقافية أو التركيبة الاجتماعية. ليس من المفاجئ أن تكون كلمات هذا الخطاب مكانية فعلًا، بدءًا من اللحظة التي يغدو فيها الترتيب المكاني تعبيرًا عن هوية المجموعة (التي تكون أصولها متنوعة غالبًا، لكن هوية المكان هي التي تؤسس المجموعة وتجمعها وتوحّدها) وعمّا ينبغي عليها حمايتُه والدفاع عنه في مواجهة الأخطار الخارجية والداخلية لكي تحتفظ لغة الهوية بمعنى ما.

إحدى أولى تجاربي الإثنولوجية كانت ناجحة جدًّا، وهي استنطاق الجثة عند أقوام ألاديان(*) (alladian)، ناجحة إلى درجة أنها كانت منتشرة جدًّا وبأشكال مختلفة في غرب أفريقيا، ويمكن أن نجد تقنيات مشابهة لها في أماكن أخرى من العالم. إنها عمومًا

(*) من أقوام ساحل العاج.

استنطاق الجثة كي يُعرف إذا كان المسؤول عن موتها يعيش خارج قرى أقوام ألاديان أو في إحدى قراهم، وداخل القرية حيث تقام الشعائر الاحتفالية أو في خارجها (في هذه الحالة تكون في الشرق أو الغرب)، من داخل أو خارج عائلة الميت، أو بيته... إلخ. وحصل أن اختصرت الجثة أحيانًا التطور البطيء للاستنطاق، فسحبت المجموعة التي تحملها باتجاه «كوخ» بالتحديد فكسرت سوره أو مدخل بابه، لتقول لمستنطِقيها إنه لا حاجة لأن يذهبوا أبعد من ذلك. لا نجد تعبيرًا أفضل من القول إن هوية المجموعة الإثنية (وهنا نتكلّم عن المجموعة المركّبة التي تشكّلها أقوام ألاديان) التي تتطلب بالطبع سيطرة جيدة على انشداداتها الداخلية، تمر بإعادة اختبار مستمرّ لجودة أوضاع حدودها الخارجية والداخلية. وممّا له مغزًى أن تكون لها هذه الحدود، أو أنّها كانت لها، وأن تقال مرارًا وتكرّر، وأن يُعاد تأكيدها عند كل موت فردي تقريبًا.

ما استيهام المكان المؤسَّس والمؤسِّس باستمرار إلا نصف استيهام. في البداية هو يعمل جيدًا، أو بالأحرى عملَ جيدًا: لقد اسْتُصْلِحَتْ أراضٍ، وروِّضَت الطبيعة، وضُمِن تتالي الأجيال: بمعنى أن آلهة الحِمى قد ذادت عنها. لقد صمدت الأرض أمام تهديدات الاعتداءات الخارجية أو التشققات الداخلية، ولكننا نعرف أن الحال ليس على هذا النحو دائمًا: وفي هذا المعنى أيضًا، نرى أن إجراءات العِرافة والوقاية كانت فاعلة، ويمكن أن نقيس هذه الفاعلية على مستوى العائلة والسلالة والقرية، أو الجماعة. إن عدد أولئك الذين يأخذون على عاتقهم إدارة الحالات الطارئة

والدقيقة، وتوضيح الصعوبات الخاصة وحلّها، هو دائمًا أكبر من عدد الضحايا أو المتَّهمين في هذه الأحـداث: كلهم يبقون، وكل شيء يستمر.

ثمّة نصف استيهام أيضًا: لو لم يشكك أحد في حقيقة هذا المكان المشترك وفي القوى التي تهدده أو تحميه، فلا أحد جهل ويجهل حقيقة المجموعات الأخرى (في أفريقيا يكون العديد من السرديات المؤسِّسة في البداية قصصَ حربٍ وفرار) ولا حقيقة الأديان الأخرى، كما لا يجهل أيضًا ضرورة أن يشتغل بالتجارة أو أن يقترن بامرأة من مكان آخر. لا شيء يسمح بالظن أن صورة عالم مغلق ومكتفٍ بذاته لم تكن في الأمس ـ أكثر مما هي عليه اليوم بالنسبة إلى الذين يحققون كفايةَ هذا العالَم ويتماهون به وظيفيًّا ـ سوى مجرد صورة مفيدة وضرورية، وليست كذبة أو أسطورة منقوشة تقريبًا على هذه الأرض، صورةٍ هشة كما هي حال الأرض التي شكّلت فرادتها، معرّضة ـ كما هي حال الحدود ـ إلى التصويبات المحتملة، ولكن قُدِّرَ لها أيضًا، لهذا السبب بالذات، أن تحدّث دائمًا عن آخر ارتحال كما عن أول تأسيس.

هنا في هـذه النقطة يلتقي وَهْـمُ عـالِم الإثنولوجيا بنصف استيهام السكان الأصليين، وهـو ليس إلا نصف وَهْـمٍ كذلك، فإذا حـاول عالِم الإثنولوجيا فعلًا أن يماهي بين الذين يدرسهم في المشهد العام الذي يكتشفهم فيه وبين المكان الذي شكّلوه، فإنه لا يجهل أكثر منهم تقلبات تاريخهم، وتنقلاتهم، وتعددية الأماكن التي ينتمون إليها وتقلب حدودهم. ويمكنه، على غرارهم،

أن يسعى إلى قياس اضطراباتهم الحالية وفق المقياس الوهمي لاستقرارهم في السابق. عندما تمحو الجرافات معالم الحِمى، وعندما يرتحل الشباب إلى المدينة أو عندما يستقر «المهاجرون»، تــزول بالمعنى الحقيقي والـمكـانـي للكلمة، معالم الأرض ومعالم الهوية.

ولكن هذا ليس هو جوهر غوايته، التي هي غواية فكرية عبّر عنها التقليد الإثنولوجي منذ أمد بعيد. سوف نسميه، بالعودة إلى مفهوم استخدَمهُ هذا التقليدُ الإثنولوجي مرارًا وتكرارًا في مناسبات عديدة، «غواية الكلّية». لنعد قليلًا إلـى استخدام مـوس مفهوم الحدث الاجتماعي الكلّي، وإلى التعليق الذي اقترحه ليفي ستروس بخصوصه. تُحيل كلية الحدث الاجتماعي في نظر موس إلى كليّتين أخريين: أي مجموع المؤسسات المختلفة التي تدخل في تركيبها، ولكن أيضًا مجموع شتى الأبعاد التي منها تُعرَّف فردية كلّ من أولئك الذين يعيشون ويساهمون فيها. وكما رأينا، فقد لخّص ليفي ستروس بألمعية هذه النقطةَ، إذ أشار إلى أن الحدث الاجتماعي الكلّي هو، قبل كل شـيء، حدث مُـدْرَك على أنه اجتماعي، أي أنـه الحدث الاجتماعي الـذي تنضوي تحت تأويله الـرؤيةُ التي يمكن أن تتكون لدى أي فرد من السكان الأصليين الذين يعايشون الحدث. إلا أن مثالية هذا التفسير الشامل، التي يمكن أن تُثبط أي روائي بسبب الجهود المتعددة للخيال التي قد يفرضها عليه كما يبدو، ترتكز على مفهوم خاص للإنسان «المتوسط»، الذي يُعرّف هو أيضًا على أنه «كـلـيّ»، لأنـه خلافًا لممثلي النخبة العصرية،

«يتأثر في كامل كيانه بأصغر إدراكاته أو بأدنى صدمة ذهنية»[3]. ووفق موس، فإنّ الإنسان «المتوسّط» في المجتمع الحديث هو كلّ فرد لا ينتمي إلى النخبة. غير أنّ القَدامة (l'archaïsme) لا تعرف إلاّ أوسط الأمور. ويكاد الفرد «المتوسّط» يشبه كلّ أفراد المجتمعات المتقادمة أو المتخلّفة، ذلك أنّه مثلهم في تعرُّضه للمحيط المباشر، ومطاوعته إيّاه، وهما أمران يمكّنان من تعريفه بكونه «جمعًا».

وليس من البديهي، في نظر موس، أنّ المجتمع المعاصر يشكل موضوعًا إثنولوجيًا يمكن التحكم به، ذلك أن موضوع الإثنولوجيا، بالنسبة إليه، هو المجتمعات الموجودة تحديدًا في المكان والزمان. على الأرضية المثالية للإثنولوجي (أرضية المجتمعات «القديمة» أو «المتخلفة»)، كل الناس هم «متوسطون» (ويمكن أن نقول إنهم «ممثِّلون»)، إذًا من السهل التموضع في الزمان والمكان: وهذا ينطبق على الجميع، ولا تؤدي كثرة الأبعاد بحسب الطبقات، والهجرات، والتمدين، والتصنيع الى مضاعفة التقسيمات، ولا تعرقل قراءتها. خلف مفاهيم الكلّية والمجتمعات المحددة مكانيًّا يقبع مفهوم الشفافية القائمة بين الثقافة والمجتمع والفرد.

إن فكرة الثقافة كنص، والتي هي أحد آخر التحولات للنهج الثقافوي الأميركي، موجودة بشكل كامل في ثقافة المجتمعات المحددة مكانيًّا، فعندما نضطر إلى أن نُدرج ضمن تحليل الحدث الاجتماعي الكلي، تحليلَ «فرد عادي» ينتمي إلى هذا المجتمع، يقول

---

(3) Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op.cit, p. 306.

موس إن من الواضح أن «الميلانيزي المنحدر من هذه الجزيرة أو تلك»، يستخدم أداة التعريف (فهذا الميلانيزي نموذج، كما سيصبح في زمان آخر وتحت فضاءات أخرى، كثير من أفراد الإثنيات نماذج مثالية)، كما اقترح موس كذلك جزيرة (جزيرة صغيرة) نموذجًا لمكان متَميّز للثقافة الكليّة. يمكن أن نحدد أو نرسم بلا تردد الحوافَّ والحدود، فبين جزيرة وأخرى وداخل أرخبيل معيّن، نرى ان مسارات الملاحة والتبادل تشكّل مسارات ثابتة ومعترفًا بها ترسم بوضوح الحدود بين منطقة الهوية النسبية (الهوية المعترف بها والعلاقات المؤسَّسة) والعالم الخارجي، عالم الغرابة المطلق. إن الحل الأمثل بالنسبة إلى عالِم الإثنولوجيا المهتم بتوصيف المميّزات الفريدة، هو أن تُشكّل كلُّ إثنية جزيرةً، قد تكون مرتبطة بالجزر الأخرى ولكنها مختلفة عن أي جزيرة أخرى، وأن يكون كل ساكن في هذه الجزيرة النظيرَ الدقيق لجاره.

تكون حدود الرؤية الثقافية للمجتمعات جلية بمقدار ما ترغب في أن تكون منهجية: فإضفاء طابع الجوهرية على كل ثقافة منفردة يعني أولًا تجاهل طابعها الإشكالي الداخلي الذي تُعبِّر عنه، عندما تسنح الفرصة، ردودُ أفعالها تجاه الثقافات أو صدمات التاريخ، ويعبّر عنه تعقيد النسيجِ الاجتماعي والمواقف الفردية التي لا يمكن استخلاصها من «النص» الثقافي. ولكن علينا ألا ننسى الجانب الحقيقي الذي يكمن وراء استيهام الأقوام الأصليين ووراء الوهم الإثنولوجي: فتنظيم الحيّز وتشكيل الأماكن ضمن مجموعة اجتماعية واحدة هو أحد الرهانات، وأحد أشكال الممارسات الجماعية

والفردية. تحتاج التجمعات البشرية (أو الذين يديرونها)، كما يحتاج الأفـراد الذين ينتمون إليها، إلى التفكير بشكل متزامن في الهوية والعلاقة، ولتحقيق ذلك يجب ترميز مكونات الهوية المشتركة (بين مجمل أفراد المجموعة) والهوية الخاصة (لهذه المجموعة أو هذا الفرد بالنسبة إلى الآخرين) والهوية الفردية (للفرد أو لمجموعة أفراد من حيث إنهم لا يشبهون أي فرد كان). إن معالجة المكان هي إحدى وسائل هذا المسعى، ولا نستغرب أن يشعر عالم الإثنولوجيا بالرغبة في أن يجتاز بشكل معاكس انتقالَه من المكان إلى الشأن الاجتماعي، كما لو أن هذا الأخير أنتج ذلك بشكل نهائي. هذا الانتقال «ثقافي» في جوهره، لأنه يمر عبر أكثر العلامات وضوحًا، وأكثرها رسوخًا واعترافًا من النظام الاجتماعي. إنه يرسم المكان بشكل متزامن، ويجعله مكانًا مشتركًا في آنٍ.

سنخصص عبارة «المكان الأنثروبولوجيّ» للدلالة على هذا البناء المادي والرمزي للحيِّز الذي لا يستطيع بمفرده التعبير عن تقلبات الحياة الاجتماعية وتناقضاتها، ولكن يستند إليه كلُّ الذين تمنحهم أماكنَ، مهما كانت متواضعة أو فقيرة، لأن كل أنثروبولوجيا هي أنثروبولوجيا الآخرين، إضافة إلى أن المكان (المكان الأنثروبولوجي) هو بالتناوب مبدأ دلاليّ بالنسبة إلى ساكنيه، ومبدأ وضوح بالنسبة إلى من يراقبه. يمتلك المكان الأنثروبولوجي مقياسًا متغيرًا. إن أمكنة مثل المنزل القبائلي(*)، بجانبيه الظليل والمُنار وبجزئيه الذكوري والأنثوي، وكوخ الـ«مينا» (mina) أو الـ«إوي»

(*) نسبة إلى منطقة القبائل في الجزائر.

(ewe) مع روحه الحارسة(*) «لغبا» (*legba*) في الداخل التي تحمي النائم من غرائزه الخاصة، و«لغبا العتبة» التي تحميه من الاعتداءات الخارجية، والتنظيمات الثنائية التي غالبًا ما تترجمها على الأرض حدودٌ مادية جدًّا وشديدة الوضوح وتتحكّم بشكل مباشر أو غير مباشر بالمصاهرة والتبادلات والألعاب والدين، وقرى شعوب الـ«إبرييه» (ébrié) أو الـ«أتييه» (atyé) التي يتحكم تقسيمها الثلاثي بحياة السلالة والفئات العمرية... كلها أمكنة يمكن تحليلها منطقيًّا، لأنها زُوّدت بمعنى، ولأن كل مسار جديد وكل تكرار شعائري يعزّز ضرورتها ويؤكده.

تمتلك تلك الأماكن ثلاث خاصيات مشتركة على الأقل: هي تريد أن تكون (أو أُريد لها أن تكون) هوياتية وعلائقية وتاريخية. يتوافق مخطط المنزل وقواعد السكن وحارات القرية والمعابد والساحات العامة وتقسيم المزدرعات الريفية، مع عدد من الإمكانات، والأحكام، والمحرّمات التي يكون مضمونها ذا طابع مكاني واجتماعي في آن. أن تولد يعني أن تولد في مكان ما، وأن تتحدّد بمكان إقامة، وبهذا المعنى يشكّل مكان الولادة الهويةَ الفردية. وقد يحدث في أفريقيا أن يولد طفل مصادفة خارج قريته، فيُمْنح عندها اسمًا خاصًّا مستوحى من المنظر الطبيعي الذي وُلد فيه. إن مكان الولادة يخضع لقانون «الخاص» (واسم العلم) الذي يتحدث عنه ميشيل دي سيرتو. أمّا لويس ماران (Louis Marin)، فيأخذ عن فوريه التعريف الأرسطي للمكانَ بأنه «المساحة الأولية والثابتة لجسم

(*) «لغبا» هي الروح أو الآلهة الحامية في ديانة الفودو.

يحيط بجسم آخر، أو بشكل أوضح هو المكان الذي يتموقع فيه الجسم»[4]، ويستشهد بالمثال الذي يعطيه: «كل جسم يشغل مكانه». لكن هذا الحيّز المشغول والفريد والحصري، هو الحيز الذي تشغله الجثة في القبر أكثر مما هو حجم الجسد الوليد أو الحيّ. في منظومة الحياة والموت، يكون تعريف المكان الخاص والذاتية المطلقة أكثر صعوبة عندما نريد تحديدهما والتأمل فيهما. يرى ميشيل دي سيرتو في المكان، أيًّا كان نوعه، النظامَ «الذي تتوزع وفقه العناصر في علاقات التعايش المشترك»، وإذ استَبْعد أن يشغل شيئان «المكان» ذاته، ورضي بأن يكون كل عنصر من عناصر المكان بجانب العناصر الأخرى وفي «موضع» خاص، فهو يعرّف «المكان» بأنه «تشكيل آني للمواقع»[5]، وهذا يعني أنه يمكن أن تتعايش في المكان الواحد عناصر متمايزة وفريدة حقًّا، ولكننا لن نمتنع عن التفكير في العلاقات وفي الهوية المشتركة التي يسبغها عليها العيش في المكان المشترك. وهكذا، فإن قواعد الإقامة التي تُخَصِّص للطفل مكانًا (قرب أمه في أغلب الأحيان، أو عند أبيه أو خاله، أو جدتّه لأمه)، تضعه في تصور إجمالي يتقاسم مع الآخرين تسجيله على هذه الأرض.

وأخيرًا، يصبح المكان تاريخيًّا عندما تتضافر فيه الهوية والعلاقة، ويمكن تعريفه بأنه استقرار في الحدود الدنيا، وهو كذلك بمقدار

---

(4) Louis Marin, «Le lieu du pouvoir à Versailles», in *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires TTS, 1991, p. 89.

(5) Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire* (édition de 1990, Gallimard, «Folio-Essais»), p. 173.

ما يسمح للذين يعيشون فيه بالتعرّف إلى سمات معروفة، ولا داعي لأن تكون مواضع للتعريف. إن المكان الأنثروبولوجي بالنسبة إليهم مكان تاريخي كلّما أفْلَتَ من التاريخ بوصفه عِلْمًا. هذا المكان الذي بناه الأسلاف («ما أكثر ما تطيب لي الإقامة في ما بناه أجدادي...»)، والذي يملؤه المتوفَّون حديثًا بمختلف الإشارات التي يجب أن نتعلم كيف نبعدها أو نفسّرها، والتي توقظ أجندتُها الطقوسية المحددة أو تفعّل في أوقات معلومة القوى الحاميةَ، والتي هي بمثابة النقيض لـ «مطارح الذاكرة» التي يقول بيير نورا محقًّا إننا نتعلم فيها بشكل أساسي كيف نعرف اختلافنا، ونتعرّف إلى الصورة التي لم نعد نظهر بها. إن ساكن المكان الأنثروبولوجي يعيش في التاريخ ولا يصنعه، والفرق بين هاتين العلاقتين بالتاريخ هو على الأرجح أكثر وضوحًا للفرنسيين - كمثال - من أبناء جيلي الذين عاشوا سنوات الأربعينيات (1940)، والذين تمكنوا في قراهم (وإن كانت أماكن للعطلة) أن يحضروا احتفالات عيد القربان المقدّس، وشعائر الاستسقاء، أو الاحتفالات السنوية بهذا القديس المحلي الشافي أو ذاك القابع في ظل مصلّى معزول، فإذا اختفت تلك الزيارات وتلك الشفاعات فإن ذكراها لا تخاطبنا ببساطة، كذكريات الطفولة الأخرى، عن الزمان الذي ينقضي وعن الإنسان الذي يتغيّر. لقد اختفت فعليًّا تلك الذكريات، أو بالأحرى تحولت: ما زلنا نحتفل بالعيد من فترة إلى أخرى، لكي نتصرف كما في الماضي، كما نُحيي في كل صيف موسم الدراسة (دراسة القمح والحبوب) على الطريقة التقليدية. لقد أعيد ترميم الكنيسة، ويمكن أن تُمثَّل فيها بين الحين والآخر مسرحية

أو أن يقام حفل موسيقي. هذا التوظيف يثير ابتسامات حيرى أو تعليقات استعاديّة لدى بعض المسنّين في المنطقة: إنه يُسْقط عن بُعْدٍ الأماكنَ التي اعتقدوا أنهم عاشوا فيها يومًا بعد يوم، في حين يُطلب منهم اليوم أن ينظروا إليها كقطعة من التاريخ. ولأنهم مشاهِدون ينظرون إلى أنفسهم، وسيّاح يتوقون إلى الحميمية، لا يمكنهم أن يَعْزوا إلى الحنين أو إلى نزوات الذاكرة تغيراتٍ يعكسها بشكل موضوعي المكانُ الذي لا يزالون يعيشون فيه، والذي لم يعد ذاك المكان الذي عاشوا فيه.

بطبيعة الحال، يكون موقف المثقف من المكان الأنثروبولوجي ملتبسًا، فهو ليس إلا الفكرة المجسَّدة جزئيًّا، والتي يكوّنها من يسكنون المكان عن علاقتهم بالأرض وبأقربائهم وبالآخرين، وهذه الفكرة قد تكون جزئية أو مؤسْطَرة. إننا نتبدّل وفق المكان والنظرة اللذين يشغلهما كل واحد منا، ومع ذلك فإنهما يطرحان ويفرضان مجموعة من السمات التي ليست على الأرجح سمات التجانس المتوحش أو الفردوس المفقود، ولكنها إذا غابت أو اختفت لا يمكن التعويض عنها بسهولة. إذا تعاطف عالِم الإثنولوجيا بسهولة مع كل ما يدل على الختام في مشروع الأفراد الذين يدرسهم ـ كما هو مسجّل ميدانيًّا ـ وعلى المراقبة العلمية للعلاقة مع الخارج وعلى التفوّق الإلهي على البشري وعلى الاقتراب من المعنى وضرورة الإشارة... فلأنه يحمل في داخله صورتَها وحاجتَه إليها.

إذا ما توقّفنا لحظة أمام تعريف المكان الأنثروبولوجي، لاحظنا أنه هندسي في المقام الأول، ويمكننا أن نحدّده انطلاقًا من ثلاثة

أشكال مكانية بسيطة يمكن أن تُطبّق على إجراءات مؤسساتية مختلفة وتكوّن، إلى حدّ ما، الأشكال البدائية للحيّز الاجتماعي. بعبارات هندسية: يتعلّق الأمر بالخط وتقاطع الخطوط ونقطة التقاطع، ويمكننا بشكل ملموس في الجغرافيا، التي هي يوميًّا أكثر ألفة لنا، التحدث من جهة عن المسارات أو المحاور أو الطرق التي تربط بين الأمكنة، والتي رسمها البشر، ومن جهة ثانية عن المنعطفات والساحات التي يتصادف الناس فيها ويتلاقون ويجتمعون، والتي صمموها ووسّعوها ليرضى عنها الناس بخاصة، كالأسواق مثلًا، لكي تلبي حاجات التبادل التجاري، وأخيرًا كالمراكز العملاقة نوعًا ما، سواء أكانت دينية أم سياسية، والتي بناها بعض البشر، وتدلّ في المقابل على حيّز وحدود يُحدّد أناس آخرون أنفسَهم فيها كآخرين بالنسبة إلى مراكز وأمكنة أخرى.

إن المسارات ومفترقات الطرق والمراكز لا تدل على مفاهيم مستقلة على الإطلاق، بل تتداخل جزئيًّا. قد يمرّ المسار بنقاط مختلفة ولافتة تشكل العديد من أماكن التجمعات، فبعض الأسواق يتشكّل نقاطًا ثابتة على مسار يمهّده، وإذا كان السوق بحدّ ذاته مركز جذب، يمكن أن نجد في الساحة التي يقع فيها صرحًا (معبد إله أو قصر عاهل) يمثّل مركز مكان اجتماعي آخر. ويتوافق الجمع بين الأماكن مع نوع من التعقيد المؤسساتي: ذلك أن الأسواق الكبرى تستدعي أشكالًا من الرقابة السياسية، إنها لا توجد إلا بموجب عقد تضمن احترامَه مجموعةٌ مختلفة من الإجراءات الدينية أو القانونية: إنها أماكن للتهادن مثلًا. أما بالنسبة إلى المسارات، فهي تمر عبر

عدد من الحدود والتخوم التي نعرف جيدًا أن عملها ليس أمرًا بديهيًّا وأنه يتطلّب على سبيل المثال بعضَ المخصصات الاقتصادية أو الطقوسية.

لا تَسِم هذه الأشكالُ البسيطة الأماكنَ السياسيةَ أو الاقتصادية الكبيرة، إنها تحدّد أيضًا الحيّز الريفي والحيّز المنزلي. يوضح جان ـ بيار فرنان (Jean-Pierre Vernant) في كتابه **الأسطورة والفكر عند اليونان** (*Mythe et pensée chez les Grecs*)، كيف أنه في الثنائي هيستيا / هرمسْ (Hestia/Hermès)(*)، ترمز الأولى إلى الموقد الدائري في وسط المنزل، أو المكان المغلق المنكفئ على نفسه، والذي يمثل بشكل من الأشكال العلاقة مع الذات، في حين أن هرمسْ، إله عتبة البيت وبابه وإله مفارق الطرق ومداخل المدن أيضًا، يمثل الحركة والعلاقة بالآخر. إن الهوية والعلاقة هما في قلب كل الإجراءات المكانية التي درستها الأنثروبولوجيا بشكل كلاسيكي.

وهـذا ينطبق على التاريخ. إن جميع العلاقات المسجلة في المكان مكتوبة أيضًا في المدّة [الزمانية]، والأشكال المكانية البسيطة التي ذكرناها للتوّ لا تتجسّد إلا داخل الزمان وبواسطته. إن واقعها أولًا هو واقع تاريخي: في أفريقيا، كما في أماكن أخرى

(*) الإلهة هيستيا، أخت زيوس، إلهة النار المنزلية، فهي تدفئ الأجساد وتطهو الطعام، وتمثل الإلهة الدائمة العذرية التي ترفض إغراءات الزواج. وتشكل هيستيا ثنائيًّا مع الإله هرمسْ، بسبب تكاملهما وتشابههما، فهما يسكنان الأرض وليس جبل الأولمب كبقية الآلهة. تقبع هيستيا في مركز المنزل وتمثل النقطة الثابتة، ويمكث هرمسْ عند العتبة ويمثل الحركة والعبور.

كثيرة، ترسم روايـات تأسيس القرى أو الممالك مسارًا طويلًا، تتخلله فترات انقطاع شتّى تسبق التأسيس النهائي. ونعرف كذلك أن للأسواق ـ كما للعواصم السياسية ـ تاريخَها، وأن بعضها يُشيّد والبعض الآخر يختفي. إن امتلاك إله أو خلقه قد يؤرَّخان، وهذا ينطبق على العبادات والمعابد كما على الأسواق والعواصم السياسية: ولو استمرّت أو انتشرت أو تلاشت، يبقى حيّز نموها أو انحسارها حيّزًا تاريخيًّا.

ولكن يجب أن نقول كلمة عن البعد الزماني المحسوس لهذه الأمكنة. إن المسارات تُقاس بالساعات أو بأيام المسير، وإن ساحة السوق لا تستحق اسمها هذا إلا في بعض الأيام. في أفريقيا الغربية يميز الناس بسهولة مناطقَ التبادل التي يتم فيها على مدار الأسبوع تعاقُبُ الأماكن وأيام إقامة السوق. والأماكن المخصصة للعبادات والتجمعات السياسية أو الدينية لا تكون في العادة موضع تكريس إلا في أوقات محددة وفي تواريخ ثابتة. وتقام احتفالات التأهيل الديني وطقوس الخصوبة في فترات منتظمة، فيتماشى التقويم الديني أو الاجتماعي غالبًا مع التقويم الزراعي وقدسية الأماكن التي يتركّز فيها النشاط الطقوسي، بحيث يمكننا أن نقول إنها قدسية تناوبية. وهكذا، تُخلق شروط ذاكرة تتعلق ببعض الأماكن وتساهم في تدعيم طابعها القدسي. بالنسبة إلى دوركايم (Durkheim) في كتابه **الأشكال الأوّلية للحياة الدينية** (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*)، يرتبط مفهوم المقدّس بالطابع الاستعادي، الناجم بدوره عن الطابع التناوبي للعيد أو للاحتفالية. وإذ بدا له

فصح اليهود أو اجتماع للمحاربين القدامى ذا طابع «ديني» أو «قدسيّ»، فلأنهما مناسبة لا لكي يعي كل واحد من المشاركين المجموعةَ التي ينتمي إليها فحسب، بل لكي يتذكر الاحتفالات السابقة أيضًا.

إن الصرح (monument)، كما يدل الاشتقاق اللاتيني للكلمة، هو التعبير المادي عن الاستمرارية، أو عن المدة [الزمانية] على الأقل. تحتاج الآلهة إلى معابد، ويحتاج الملوك إلى قصور وعروش لكي لا يخضعوا لعوارض الزمان، وهكذا يمكن هذه القصور والعروش التفكير في استمرارية الأجيال، وهذا ما يُعبّر عنه بطريقته الخاصة أحدُ تفسيرات الحنين الأفريقي التقليدي، إذ يرى أن يُعزى مرض من الأمراض إلى فعل إله ما غضب من رؤية معبده وقد أهملته ذرية الذي بناه، فمن دون وهم الصروح لا يكون التاريخ في عيون الأحياء إلا مجرد تجريد. تنتصب في الحيز الاجتماعي صروح غير وظيفية بشكل مباشر، وهي كناية عن أبنية حجرية مهيبة أو معابد طينية متواضعة، تعطي انطباعًا تسويغيًّا لكل فرد بأن معظمها قد شُيّد قبْله وسوف يستمر بعده. والغريب في الأمر أنها سلسلة من القطيعات والانقطاعات في الحيّز الذي يمثّل استمرارية الزمان.

ربما يمكننا أن نعزو تأثير البناءِ المكاني السحريَّ إلى الحقيقة القائلة إن جسد الإنسان بالذات قد صُمِّمَ كقطعة من المكان، بحدوده، ومراكزه الحيوية، ودفاعاته، ونقاط ضعفه، ودرعه الواقي، وأخطائه. على صعيد الخيال (مع أنه يختلط في معظم الثقافات

بالرمزية الاجتماعية)، نرى على الأقل أن الجسد هو حيّز مركّب وهَرَميّ الترتيب، ويمكن استثماره من الخارج. إذا كنّا نمتلك بعض الأمثلة عن الأراضي التي يُفكَّر فيها على غرار صورة الجسد، فإن الجسد الإنساني، على العكس، يُمكن التفكير فيه على أنه ميدان بعامّة. في أفريقيا الغربية على سبيل المثال، تصمَّم مكوّنات الشخصية كموضوع يمكن أن يذكّرنا بالموضوع الفرويدي، لكنّه ينطبق على حقائق مصممة لتكون ماديّة في الأساس. في حضارات الـ«أكان» (akan) في غانا وفي ساحل العاج الحالية، ثمة مجالان يحدّدان نفسية كل فرد، فالخاصيّة المادية لوجودهما تدلّ مباشرة على أن أحدهما يمتزج بالظل الذي يحمله الجسد، وبشكل غير مباشر يعزى ضعف الجسد إلى ضعف أحدهما أو غيابه، وتوافقهما الكامل يحدّد الصحة. ولمّا كان من الممكن أن نقتل أحدهم إذا أيقظناه بشكل فجائي، فأحد هذين «المجالين»، وهو القرين الذي يهيم في الليل، قد لا يجد الوقت الكافي لكي يعود إلى الجسد في لحظة الاستيقاظ.

إن الأعضاء الداخلية بحدّ ذاتها، أو بعض أجزاء الجسم (الكليتان والرأس وإبهام القدم)، تُعتبَر في أغلب الأحيان أعضاء مستقلة يستقر فيها حضور الأسلاف، فتكون نتيجةً لذلك موضوعَ عبادات نوعية. وهكذا، يصبح الجسد مجموعة من أماكن العبادة، وتُميَّز فيه المواضع التي يجب مسحها بالزيوت وتطهيرها. وهكذا، نلاحظ على الجسد البشري نفسه آثارَ العوامل الذي ذكرناها في ما يتعلق ببناء الحيّز. إن مسارات الحلم محفوفة بالأخطار ما إن تبتعد عن الجسد بوصفه مركزًا. هذا الجسد المركزي هو أيضًا الذي تتلاقى فيه عناصر

السلف وتتجمع، ولهذا التجمع قيمة صرحية[*] (monumentale) كلما تعلق الأمر بعناصر موجودة سابقًا وسوف تستمر لاحقًا بعد فناء الغلاف الجسدي الزائل. وأحيانًا يفضي تحنيط الجسم أو تشييد ضريح بعد الموت، إلى تحويل الجسد صرحًا.

وهكذا، نرى انطلاقًا من أشكال مكانية بسيطة كيف تتقاطع الموضوعات الفردية بالموضوعات الجمعية وتندمج. وتتلاعب الرمزية السياسية بهذه الإمكانات لكي تعبّر عن جبروت السلطة التي توحّد وترمّز، داخل الصورة الموحدة العليا، التنويعاتِ الداخلية للمجموعة الاجتماعية. وتتوصل إلى ذلك أحيانًا حين تمايز بين جسد الملك وبقية الأجساد على أنه جسد متعدّد. إن موضوع قرين جسد الملك (le double) ذو دلالة كبرى في أفريقيا، ولذلك يُعتقد أن العاهل من شعب الـ«أغني»[**] (agni) في مملكة «سَنْوي» (Sanwi) في ساحل العاج حاليًّا، كان لديه قرين هو عبد في الأصل، وكان يدعى «إيكالا» (ekala) تيمنًا بأحد المكوّنين أو الهيئتين اللتين ذكرناهما سابقًا: فهو متسلح بجسدين وبقرينتين «إيكالاتيتين» (جسده وجسد القرين عبده)، ذلك أن العاهل في شعب الـ«أغني» يتمتع

(*) يتلاعب الكاتب بالمعنيين الحقيقي والمجازي لكلمة «monumental» المشتقة من «monument» أي صرح، والتي تعني عندما تُستخدم صفةً، الدلالةَ على الكبر والضخامة.

(**) شعب الـ«أغني» هو أحد شعوب أفريقيا الغربية. يعيش بشكل خاص في ساحل العاج وغانا، وهو من أوائل الشعوب التي تواصلت مع الأوروبيين في القرن السابع عشر. في بداية القرن السابع عشر، عَبَرَ شعب الـ«أغني» مع شعب الـ«آكان» (Akans) من غانا إلى ساحل العاج وأسسا مملكة سنوي.

بحماية خاصة وفعّالة، فالجسد القرين للعبد يشكّل حاجزًا في وجه أي اعتداء على شخص الملك، وإذا تخاذل في أداء هذا الدور ومات الملك، فإن قرينه الـ«إيكالا» الخاص به يلحق به إلى الموت بشكل طبيعي. ولكن الأبرز والأثبت من مضاعفة الجسد الملكي، هو تركيز المكان وتكثيفه، إذ فيه السلطة الملكية، وهو الأمر الذي سيسترعي انتباهنا. ويحصل غالبًا أن يضطر العاهل للبقاء في مكان إقامته، ويُحكم عليه بنوع من عدم الحركة، وبالبقاء مدة ساعات معروضًا على مقعده الملكي كأداة أمام رعيته. إن هذه السلبية وهذا التكثّف لجسد العاهل قد لفتا انتباه فرايزر (Frazer)، ومن خلاله دوركايم، الذي رأى فيها سمة مشتركة للأنظمة الملكية القديمة والمتباعدة في الزمان والمكان، كما في مملكة المكسيك القديمة، وفي خليج بينين (Bénin) في أفريقيا، أو في اليابان. واللافت أكثر في جميع الحالات هو إمكان أن يغدو، في جميع هذه الحالات، شيءٌ ما (كعرش أو تاج) أو جسدٌ إنسانيٌّ آخر، بديلًا من جسد العاهل لضمان وظيفة المركز الثابت للمملكة والذي يُلْزِمه بساعات طويلة من الجمود التام.

هذا الجمود وضيق الحدود اللذان تقبع في داخلهما صورة العاهل، يشكّلان بالفعل مركزًا يعزّز استدامة السلالة الحاكمة، ويرتّب ويوحّد التنوّع الداخلي للجسد الاجتماعي. لنلاحظْ أن مماهاة السلطة مع المكان الذي تمارس فيه، أو مع الصرح الذي يضم ممثليها، هي القاعدة الثابتة للخطاب السياسي في الدول الحديثة. إن البيت الأبيض والكرملين هما في الوقت ذاته بالنسبة إلى الذين يتلفظون باسميهما، أماكن هائلة، ورجال، وبُنى سلطة. إذا لجأنا إلى

المجازات المتتابعة، اعتدنا أن نشير إلى بلد ما عن طريق عاصمته، وأن ندلّ عليها عن طريق المبنى الذي يشغله حكّامُها. اللغة السياسية هي بالطبع مكانية (على الأقل عندما نتحدث عن اليمين واليسار)، لأن عليها ربما أن تفكر معًا بالوحدة والتنوع، ذلك أن المركزية هي التعبير الأكثر شيوعًا، والأكثر مجازية، والأكثر مادية في الوقت ذاته عن هذا الإكراه الفكري المضاعف والمتناقض.

إن مفاهيم المسار، والتقاطع، والمركز، والصرح، لا تنفع في وصف الأماكن الأنثروبولوجيّة التقليدية فحسب، بل إنها تُبرز بشكل جزئي الحيّز الفرنسي المعاصر، وخصوصًا حيّزه المديني. وللمفارقة، فإنها تمكّن من توصيفه على أنه حيّز نوعي، ولكنها تحديدًا تشكل مجموعة من معايير المقارنة.

اعتاد الناس أن يقولوا إن فرنسا بلد مركزي، وهذا هو حالها سياسيًّا، على الأقل منذ القرن السابع عشر. وعلى رغم الجهود المتعلقة بالأقاليم، تبقى فرنسا بلدًا مركزيًّا على الصعيد الإداري (وكان مبدأ الثورة الفرنسية المثالي يقضي أصلًا بتقسيم المناطق الإدارية بحسب نموذج هندسي بحت وجامد). وبقيت هكذا في أذهان الفرنسيين، وبالأخص من حيث تنظيم شبكات الطرق والسكك الحديدية، التي صممت ـ في البداية على الأقل ـ على شكل شبكة عنكبوتية تتوسطها العاصمة باريس.

ولكي نكون أكثر دقة، يجب أن ننوّه بأنه إن لم توجد عاصمة في العالم مصممة مثل باريس، فإنه لا توجد مدينة فرنسية واحدة إلا وهي تطمح إلى أن تكون مركزًا لمقاطعة من حجم معين، أو لم تنجح

على مرّ السنين والقرون في أن تكوّن لنفسها مركزًا ضخمًا (وهذا ما ندعوه «مركز المدينة»)، وهذا ما يجسّد هذا الطموح ويرمز إليه في آن. إن المدن الفرنسية الأكثر تواضعًا، وحتى القرى، تمتلك دائمًا مركزًا للمدينة تتجاور فيه الصروح، التي يرمز بعضها إلى السلطة الدينية (الكنيسة) وبعضها الآخر إلى السلطة المدنية (مركز العمدة، والمحافظة الصغرى أو الكبرى في المدن المهمة). تقع الكنيسة (الكاثوليكية في أغلب المناطق الفرنسية) في ساحة تمرّ من خلالها في أغلب الأحيان المسارات لاجتياز المدينة. ومركز العمدة لا يبعد عنها أبدًا ولو حدّد حيّزًا خاصًّا به، فهناك تجاور شبه دائم بين ساحة البلدية وساحة الكنيسة. وأيضًا يوجد دائمًا في مركز المدينة، ودائمًا بالقرب من الكنيسة والبلدية، ضريح الأموات، وتصميمه علماني، لاعتبار أنّه ليس مكان عبادة بل صرحًا ذا قيمة تاريخية (شُيّد لتكريم الذين سقطوا في الحربين العالميتين ونُقشت أسماؤهم على الحجر): في بعض الأعياد التذكارية، ولا سيما في 11 تشرين الثاني، قد تحتفل السلطات المدنية والعسكرية بذكرى التضحية التي قدمها الذين سقطوا من أجل الوطن. إنها كما يقال «احتفالات تذكارية» تتوافق مع التعريف الموسّع، أي الاجتماعي، الذي اقترحه دوركايم للشأن الديني. لا شك في أنّ هذه الاحتفالات تستفيد بشكل خاص من وجودها في مكان حيث كانت الحميمية اليومية بين الأحياء والأموات تُعبّر عن نفسها بشكل يومي: لا يزال الناس في بعض القرى يرون أثر تخطيط عمراني يعود إلى القرون الوسطى، إذ كانت المقبرة تحيط بالكنيسة، وتحتل مركز الصدارة في الحياة الاجتماعية النشيطة.

في الحقيقة، كان مركز المدينة مكانًا نشيطًا في التخطيط التقليدي لمدن المحافظات والقرى (وقد خصّه بعض المؤلفين من أمثال جيرودو Giraudoux أو جول رومان Jules Romain بحياة أدبية في النصف الأول من هذا القرن) التي شُيدت في عهد الجمهورية الثالثة، وحتى في زماننا الحالي، وهو المكان الذي تتجمّع فيه المقاهي والفنادق والمتاجر، ويكون غير بعيد عن الساحة التي يقام فيها السوق، عندما تكون ساحة الكنيسة مفصولة عن ساحة هذه السوق. وفي فترات أسبوعية منتظمة (يوم الأحد ويوم السوق) «ينتعش» المركز، وهذا هو الانتقاد الاعتيادي الموجه إلى المدن الجديدة التي نتجت عن مشاريع عمرانية تقنية وإرادوية في الوقت ذاته، والتي لم تفلح في إيجاد بدائل لأمكنة الحياة التي أنتجها تاريخٌ أكثر قدمًا وأشد بطئًا، حيث كانت المسارات الفردية تتقاطع وتمتزج، وحيث كان الناس يتبادلون أطراف الحديث، وتُنسى الوحدةُ للحظات على عتبة الكنيسة، ودار العمدة، وطاولة المقهى، وباب المخبز: لا يزال الإيقاع المتكاسل نوعًا ما وجو الثرثرة الخاص بصباحات يوم الأحد، يشكلان حقيقة راهنة في فرنسا الريفية.

يمكن أن نصف فرنسا هذه بمجموعة، أو عنقود من المراكز المتفاوتة الأهمية، التي تستقطب النشاط الإداري والترفيهي والتجاري لمقاطعات متفاوتة الأحجام. إن تنظيم المسارات، أي المنظومة الطُرقية التي تربط بين هذه المراكز بواسطة شبكة كثيفة جدًّا من الطرق الوطنية (تربط المراكز ذات الأهمية الوطنية) وطرق المحافظات (تربط المراكز الهامة على صعيد المحافظات)، تُبرز

هذا الجهاز المتعدد المراكز والمتفاوت الهرمية: إن علامات المسافة التي تتوزّع على الطرقات بانتظام، كانت تشير في السابق إلى المسافة الفاصلة عن التجمع السكني الأقرب، وعن أول مدينة مهمة، أما اليوم فتظهر هذه الإشارات على لافتات كبيرة أكثر وضوحًا، وتتوافق مع كثافة حركة المرور وتسارعها.

كل تجمع سكني في فرنسا يطمح إلى أن يكون مركزًا لمكان مُعتَبر، أو على الأقل مركزًا لنشاط نوعي. إذا كانت مدينة ليون (Lyon)، وهي حاضرة كبيرة، تدّعي انّها، من ضمن صفات أخرى، «عاصمة المآكل الفاخرة»، فيمكن مدينة صغيرة مثل تيير (Thiers) أن تدّعي أنها «مدينة صناعة السكاكين»، وبلدة كبيرة مثل ديغوان (Digouin) أنها «عاصمة السيراميك»، وقرية كبيرة مثل جانزيه (Janzé) أنها «مهد دجاج المزارع». إن هذه المآثر تظهر الآن على مداخل التجمعات السكنية، بجانب اللافتات التي تشير إلى توأمتها مع مدن أو قرًى أوروبية، وهذه الإشارات التي تُعطي بشكل من الأشكال دليلًا على الحداثة والاندماج في فضاء اقتصادي أوروبي جديد، تتعايش مع إشارات أخرى (ولوحات إعلانية أخرى) تُبرز بشكل مفصّل الخصائص التاريخية الفريدة للمكان: كنائس من القرن الرابع عشر أو الخامس عشر، قصور، حجارة مغاليتية(*) (mégalithes)، متاحف للمصنوعات اليدوية والدانتيل أو السيراميك. إن العمق التاريخي مطلوب بمقدار الانفتاح على الخارج، كما لو أن الأول ضروري ليوازن الآخر، فكل مدينة وكل قرية لم تُنشأ حديثًا تطالب

(*) أحجار غير منحوتة تعود إلى العصور القديمة.

بتاريخها، وتَعْرضه على السائقين العابرين على شكل سلسلة من اللوحات الطرقية التي تشكّل إلى حد ما نوعًا من البطاقات التعريفية. إن شرح السياق التاريخي هذا حديثُ العهد في الواقع، ويتزامن مع إعادة تنظيم المكان (إيجاد تحويلات تلتف حول المدن، ومحاور طرق دولية خارج التجمعات السكنية). ويسعى هذا الشرح بالمقابل إلى تعطيل هذا السياق [التاريخي]، مع تفادي الصروح التي تدلّ عليه. يمكن تفسيره بشكل منطقي على أنه يهدف إلى إغراء العابر والسائح بالبقاء، ولكننا لا نستطيع أن نوليه بالضبط نجاحًا معينًا في هذا المجال إلا إذا رَبطناه بحب التاريخ والهويات المتجذرة في الأرض، التي تميّز بلا شك الحساسيةَ الفرنسية خلال العشرين سنة الأخيرة. إن الصرح المؤرَّخ مطلوب كبرهان على الأصالة التي من جانبها تثير الاهتمام: هناك هوة تنحصر بين حاضر المنظر الطبيعي والماضي الذي يلمّح إليه. التلميح للماضي يعقّد الحاضر.

يضاف إلى ذلك أن بُعْدًا تاريخيًّا صغيرًا قد فُرض دائمًا على الفضاءين المديني والقروي الفرنسيَّين باستخدام أسماء الشوارع، ذلك أن الشوارع والساحات كانت في ما مضى مناسبات لإحياء الذكرى. وفعلًا جرت العادة بأن بعض الصروح التي لا يخلو وقعُ تكرارها من الفتنة، تسبغ اسمًا على الشوارع التي تؤدي إليها أو الساحات التي شُيدت فوقها، فشوارع «المحطة» لا تعدّ ولا تحصى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شوارع «المسرح»، أو ساحات «دار العمدة»، بل في أغلب الأحيان يقوم وجهاء في الحياة المحلية أو الوطنية أو أحداث تاريخية ووطنية كبرى، بترك أسمائهم على الشوارع الرئيسية في

المدن والقرى، بحيث إن المرء إذا أراد تفسير جميع أسماء شوارع مدينة كبيرة مثل باريس، وجب عليه أن يعيد كتابة التاريخ الفرنسي برمّته، من فيرسانجيتوريكس(*) (Vercingétorix) حتى ديغول (de Gaulle). إن الذي يستخدم قطار الأنفاق بشكل منتظم يتأقلم مع الطابق السفلي الباريسي ومع أسماء المحطات التي تشير إلى شوارع وأبنية على سطح الأرض، ويساهم في هذا الغوص اليومي والآلي في التاريخ الذي يمّيز المشاة في باريس، الذين تُشَكل بالنسبة إليهم أسماءُ مثل أليزيا (Alésia) والباستيل (Bastille) وسولفيرينو (Solférino)، سماتٍ مكانيةً بمقدار ما هي إحالات تاريخية، بل أكثر من ذلك.

إن شوارع الطرق ومفارقها في فرنسا، تسعى إلى أن تصير «صروحًا» (بمعنى الشهادات والذكريات)، كلما كانت أسماؤها تدفع إلى الغوص في العمق التاريخي. هذه الإحالة الدائمة للتاريخ تؤدي إلى تقاطعات متكررة بين مفاهيم المسارات ومفارق الطرق والصروح. وهذه التقاطعات تكون واضحة في المدن (وبالأخص في باريس)، حيث تكون الإحالة التاريخية على الدوام أكبر حجمًا. لا يوجد مركز واحد لباريس، ويظهر المركز بأشكال مختلفة على اللوحات الطرقية، فيبدو تارة في صورة برج إيفل (Eiffel)، وطورًا يترافق مع كلمة: باريس نوتردام (Paris-Notre-Dame)، التي تشير إلى القلب الأصلي والتاريخي للعاصمة، وكلمة جزيرة لاسيتيه

(*) زعيم غالي استطاع توحيد قبائل بلاد الغال (فرنسا الحالية) في مواجهة الرومان.

(l'île de la Cité)، التي يحتضنها نهر السين على مسافة عدة كيلومترات من برج إيفل. هناك إذًا عدة مراكز لباريس. وعلى الصعيد الإداري، تجب الإشارة إلى وجود غموض دائم أثار مشكلة في حياتنا السياسية (وهذا يدل فعلًا على درجة المركزية [السياسية]): باريس هي في آن عاصمة فرنسا ومدينةٌ مقسّمة عشرين دائرة. لقد اعتقد الباريسيون في مناسبات عديدة أنهم صنعوا تاريخ فرنسا، ويرجع هذا الاعتقاد الراسخ إلى ذكرى عام 1789، ويسبب أحيانًا توترًا بين السلطة الوطنية وسلطة البلديات. منذ عام 1795 وحتى زمان قريب لم يُعيّن رئيس بلدية (عمدة) لباريس، باستثناء بسيط خلال ثورة عام 1848، وإنما قُسمت العاصمة إلى عشرين دائرة وعشرين بلدية تشرف عليها السلطة المشتركة لمفوض منطقة السين(*) (la Seine) ومفوض الشرطة. ويعود تأسيس المجلس البلدي إلى عام 1834 فقط، عندما تم تعديل وضع العاصمة. ولمّا أصبح جاك شيراك (Jacques Chirac) عمدة باريس، تركّز قسم من السجال السياسي حول إمكان أن يفيده هذا المنصب أو لا في أن يصبح رئيسًا للجمهورية. لم يفكر أحد حقيقةً في أن إدارة مدينة تضم فرنسيًّا من كل ستةٍ يمكن أن تكون غاية في حدّ ذاتها. إن وجود القصور الباريسية الثلاثة (قصر الإليزيه، وقصر ماتينيون وقصر عمدة باريس (l'Elysée, Matignon, l'Hôtel de Ville) التي تتمايز في وظائفها تمايزًا إشكاليًّا، والتي يمكن أن نضيف إليها على الأقل صرحين يعادلانها أهمية، وهما

(*) يطلق عليه اسم «مفوض منطقة باريس» (préfet de Paris) منذ عام 1968 عندما أعيد تنظيم مجمل المنطقة الباريسية.

قصر اللوكسمبورغ (palais du Luxembourg) حيث يوجد مجلس الشيوخ، وقصر الجمعية الوطنية (Assemblée nationale) الذي هو مقرّ مجلس النواب، يدل على أن الاستعارة الجغرافية تعبّر ببساطة أكبر عن حياتنا السياسية التي تنحو إلى أن تكون مركزية، وإلى أنها تسعى دائمًا، على رغم التمايز بين السلطات والوظائف، إلى تحديد، أو الاعتراف بمركز للمركز ينطلق منه كل شيء ويعود إليه. وليس الأمر مجرد مجاز عندما نتساءل أحيانًا لنعرف ما إذا كان مركز السلطة يتغير من الإليزيه إلى ماتينيون أو إلى القصر الملكي (Palais-Royal) (الذي هو مقرّ المجلس الدستوري)، ويمكننا أن نتساءل إذا ما كان الطابع المتوتر والمضطرب دائمًا في الحياة الديموقراطية في فرنسا يعود - ولو جزئيًّا - إلى التوتر بين المثال السياسي للتعددية والديموقراطية والتوازن (وهو ما يتفق عليه الجميع نظريًّا)، وبين نموذج فكري وجغرافي - سياسي في الحكم موروث من التاريخ ولا ينسجم تمامًا مع هذا المثال الأعلى الذي يدفع الفرنسيين باستمرار إلى إعادة التفكير في الأسس وإعادة تحديد المركز.

على الصعيد الجغرافي، وبالنسبة إلى الباريسيين الذين لا يزالون يمتلكون الوقت للتسكّع، وهم قلّة، يمكن مركزَ باريس أن يكون مسارًا يتمثل بمجرى نهر السين الذي تجتازه العوامات (bateaux-mouches) صعودًا ونزولًا وتمكن فيه معاينة غالبية المباني التاريخية والسياسية في العاصمة، كما توجد أماكن أخرى تصلح أن تكون مراكز، وهي إما ساحات أو مفترقات طرق تحمل

بعض المباني (ساحة الإيتوال l'Etoile وساحة الكونكورد la Concorde)، أو الصروح بحدّ ذاتها (دار الأوبرا l'Opéra وكنيسة لامادلين la Madeleine)، أو الشوارع الرئيسية المؤدية إليها (شارع الأوبرا، شارع السّلام la Paix، الشانزيليزيه Champs-Elysées)، كما لو أن كل شيء في العاصمة الفرنسية يجب أن يتحول مركزًا وصرحًا، وهذا إلى حدّ ما واقع الأمر في الوقت الراهن، مع أن الخصائص النوعية لمختلف الدوائر الباريسية راحت تتلاشى، فكل دائرة ـ كما نعلم ـ كان لها طابعها الخاص: حيث إن العبارات النمطية (الكليشيهات) في الأغاني التي تحتفي بباريس ليست من دون أساس. وبالتأكيد، يمكننا الآن أن نكوّن وصفًا دقيقًا لهذه الدوائر ونشاطاتها و«شخصيتها»، بحسب المعنى الذي يستخدمه علماء الأنثروبولوجيا الأميركيون، وأن نَصِفَها أيضًا وفق التغيّرات التي طرأت عليها وحركات سكانها الذين يغيّرون تركيبتها الإثنية أو الاجتماعية. إن روايات ليو ماليه (Léo Malet) البوليسية، التي غالبًا ما تقع أحداثها في الدائرتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة، تثير فينا مشاعر الحنين إلى الخمسينيات (1950)، ولكنها ما زالت راهنة بالتأكيد.

ومع ذلك، يتقلص السكن في باريس الآن بشكل مستمر، مع أن الناس لا يزالون يعملون فيها بشكل كبير ودائم، وهذه الحركة تبدو طفرة عامة في بلدنا. إن العلاقة بالتاريخ التي تلاحق مشاهدنا الطبيعية تبدو كأنها تتحول لتصبح علاقة جمالية، وفي الوقت ذاته تفقد طابعها الاجتماعي وتصير مصطنعة. صحيح أننا نحتفل بقلب واحد

بذكرى أوغ كابيه(*) (Hugues Capet) وثورة 1789، وأننا ما زلنا قادرين على أن نتجابه بقسوة انطلاقًا من علاقة مختلفة مع تاريخنا المشترك ومع التفسيرات المتباينة للأحداث التي طبعته، لكن مدننا تحولت، منذ عهد مالرو (Malraux)، إلى متاحف (صروح منظّفة، ومعروضة، وذات إنارة، ومناطق خاصة وشوارع للمشاة)، في حين أن التحويلات، والطرق السريعة، والقطارات فائقة السرعة، والطرق السريعة، تُبعدنا عنها.

غير أنّ هذا الالتفاف لا يحدث بلا أسف، وهذا ما تدلّ عليه التعليمات العديدة التي تدعونا إلى عدم إهمال روائع أرضنا وآثارنا التاريخية. ثمة مفارقة: لقد تم وضع اللافتات التي تدعونا إلى زيارة الصروح القديمة في مداخل المدن، وفي الحيز الكئيب للمجموعات السكنية الكبرى، وفي المناطق الصناعية والمجمعات التجارية الكبرى، وعلى طول الطرقات السريعة. تتضاعف الإحالات إلى الخصوصيّات المحلية التي يجب أن تستوقفنا، في حين أننا نكتفي بالعبور كما لو أن الإشارة إلى الزمان والأمكنة القديمة في أيامنا مجرّد طريقة للتعبير عن المكان الحاضر.

(*) أوغ كابيه (941 ـ 996) أول ملوك فرنسا من سلالة الكابيسيين (Capétienne)، عرف حكمه تغييرًا في بنية الملكية وتصور الملك. تقرّب من الارستقراطيين والأمراء المحليين، وأعاد العلاقات مع الكنيسة.

من الأمكنة إلى اللاأمكنة

ثمة حضورٌ للماضي في الزمان الحاضر الذي يتجاوزه ويُطالب به. في هذه المصالحة يرى جان ستاروبنسكي (Jean Starobinski) جوهر الحداثة، وهو يشير إلى هذا الموضوع في مقال حديث قائلًا إن بعض المؤلفين، من الممثلين البارزين للحداثة في الفن، أعطوا «أنفسهم إمكان تعدديةٍ صوتية (polyphonie) يستطيع فيها التقاطع الافتراضي واللانهائي للمصائر والأفعال والأفكار والذكريات، الاستنادَ إلى (مسيرة الأصوات الجهيرة marche de basse) تدقُّ ساعات النهار الأرضي وتُحدد المكان الذي شغلته (ويمكن أن تشغله أيضًا) الشعائريةُ القديمة»[6]. ويستشهد بالصفحات الأولى من كتاب **أوليس** (*Ulysse*) لجويس (Joyce)، حيث تُسمع الكلمات الليتورجية (الطقوسية): «فآتي إلى مذبح الله»[*] (Introibo ad altare Dei)، وبداية رواية **البحث عن الزمان المفقود** (*A la Recherche du temps perdu*) حيث يدور رنيم الساعات حول برج الجرس في كومبريه (Combray) ويضبط الإيقاع «ليوم

---

(6) Jean Starobinski, «Les cheminées et les clochers», Magazine littéraire, n° 280, septembre 1990.

(*) المزامير 43:4



برجوازي رحب وفريد...»، ورواية **تاريخ** (*Histoire*) لكلود سيمون (Claude Simon)، حيث «ذكريات المدرسة الدينية وصلاةُ الصبح باللغة اللاتينية وصلاةُ الشكر (benedicite) عند الظهر وناقوس (angélus) صلاة المساء... تحدّد الأهدافَ بين وجهات النظر، والمخططات المجزأة، والاستشهادات المتنوعة التي تردنا من كل أزمنة الوجود، ومن الخيال، ومن الماضي التاريخي، والتي تتكاثر بشكل فوضوي واضح، حول سرّ مركزي...». إن «صور ما قبل الحداثة هذه بالنسبة إلى الزمانية (temporalité) المستمرة، التي يروم الكاتب أن يُثبت أنه لم ينسها عندما يتحرر منها»، هي في الوقت ذاته صور مكانية خاصة لعالَمٍ أثبتَ جاك لوغوف كيف بُني، منذ العصور الوسطى، حول كنيسته وحول برج الجرس، عن طريق المصالحة بين منظر طبيعي أعيد تحديد مركزه، وزمان أعيد ترتيبه. إن مقال ستاروبنسكي يبدأ بشكل بليغ بعبارة بودلير (Baudelaire) وبأول قصيدة من ديوان **لوحات باريسية** (*Tableaux parisiens*) يتبدّى فيها مشهد الحداثة في نبرة محلِّقة:

«... المَشْغل الذي يغني ويهذر،

الأنابيب، أبراج الأجراس، وصواري المدينة هذه،

والسماوات الكبيرة التي تجعل الناس يحلمون بالأبدية».(*)

(*) يشير بودلير في هذه القصيدة إلى الحياة الصناعية الحديثة في باريس (الورشة، والأنابيب) وامتزاجها بالمشهد الرومنسي (أبراج الأجراس، السماوات، الحلم، الأبدية).

«مسيرة الأصوات الجهيرة»: عبارة يستخدمها ستاروبنسكي للإشارة إلى الأماكن والإيقاعات القديمة: فالحداثة لا تمحوها، بل تضعها في الخلفية. إنها مثل المؤشرات التي تدل على الزمان العابر الذي بقي حيًّا. إن تلك الأماكن والإيقاعات تستمر، على غرار الكلمات التي عبّرت عنها، وسوف تعبّر عنها أيضًا، فالحداثة في الفن تحمي كلَّ زمانيات المكان، كما استقرتْ في المكان وفي الكلام.

في الواقع، نجد عددًا من الكلمات واللغات خلف «جولة» الساعات، وخلف مواقع القوة في المنظر الطبيعي: كلمات خاصة بالليتورجيا، بـ«الطقوس القديمة»، تتعارض مع كلمات المَشْغَل «الذي يُغنّي ويهذر»، إنها كذلك كلمات كل الذين يتحدثون اللغة ذاتها، ويعترفون بالتالي بأنهم ينتمون إلى العالم نفسه. يكتملُ المكان بالكلمة، بالتبادل التلميحي لكلمات السر ويتم بتواطؤ المتحدثين وحميميتهم التآمرية. كتبَ فانسان ديكومب (Vincent Descombes) عن فرانسواز، إحدى شخصيات مارسيل بروست (Proust)، فقال إنها تحدد أرضية «بلاغية» معينة وتتشارك مع القادرين على اكتناه أسبابها، وكل الذين تشكّل عباراتهم المأثورة ومفرداتهم وأنماط حججهم «كوسمولوجيا» محدّدة يطلق عليها مؤلف **البحث عن الزمان المفقود** اسم «فلسفة كومبريه»(*).

إذا استطعنا تعريف المكان على أنه هوياتي (identitaire) وعلائقي وتاريخي، فهذا يعني أن كل مكان لا يمكن وصفه بأنه

(*) إشارة إلى الكتاب الأول من سباعية بروست **حذو منازل سوان** (*Du Côté de chez Swann*) والذي يبدأ بجزء كومبريه.

هوياتي أو علائقي أو تاريخي يمكن تحديده بأنه لامكان. إن الفرضية التي ندافع عنها هنا تقول إن الحداثة المفرطة تنتج اللاأمكنة، أي الأماكن التي ليست أنثروبولوجية، والتي ـعلى نقيض حداثة بودلير ـ لا تُدْمِج الأماكن القديمة: فعندما تُؤرشَف هذه الأماكن وتصنّف ويخصص لها «مطارح في الذاكرة»، فإنها تشغل فيها مكانًا محددًا ونوعيًا. في عالم نولد فيه داخل عيادة، ونغادره في مستشفى، وتتضاعف فيه بأشكال فخمة أو لاإنسانية نقاطُ العبور والاهتمامات المؤقتة (سلاسل الفنادق والمساكن العشوائية المصادرة، ونوادي العطلات، ومخيمات اللاجئين، ومدن الصفيح التي مصيرها الهدم أو الاستمرارية المتعفّنة)، وفيه تنشط شبكة ضيقة من وسائل النقل، التي هي بدورها أماكن مأهولة، وفيه يُعيد رواد المحلات التجارية الكبرى ومستخدمو الصرّافات الآلية والبطاقات المصرفية، الصلةَ بالإجراءات التجارية «الصامتة»، وهكذا يقترح العالَم المحكوم بالفردانية الوحيدة، وبالعبور، وبالمؤقت والزائل، على عالِم الأنثروبولوجيا وعلى الآخرين موضوعًا جديدًا يجب علينا أن نقيس أبعاده غير المسبوقة قبل أن نتساءل كيف يمكن أن نحكم عليه. أضف إلى ذلك أن الأمر ينطبق على اللامكان كما ينطبق على المكان: فلا يمكن أن يُوجد اللامكان أو المكان بحالة نقية، ثمة أمكنة تتشكّل فيه وتنشأ من جديد مجموعة من العلاقات، وتستطيع «الحيل القديمة جدًّا» و«ابتكارات الحياة اليومية» و«فنون السلوك» التي ارتأى لها ميشيل دي سيرتو تحليلات ذكية، أن تشق طريقها إليها وتنشر فيها استراتيجياتها. يشكِّل المكان واللامكان

قطبيتين هاربتين: الأولى لا يمكن أن تُمحى بشكل تام، والثانية لا تكتمل مطلقًا بشكل تام، إنّها صحائف تُسجل فيه بلا توقف ثم تُمحى اللعبة الغامضة للهوية وللعلاقة. ومع ذلك، فإن اللاأمكنة هي مقياس العصر، مقياس كميّ يمكن أن نعتمده بعد إجراء بعض التحويلات بين المساحة والحجم والمسافة، بإضافة طرق الملاحة الجوية، والسكك الحديدية، والطرق السريعة، والمساكن المتنقلة التي تدعى «وسائل النقل» (أي الطائرات والقطارات والحافلات)، والمطارات، ومحطات القطارات، ومحطات ريادة الفضاء، والسلاسل الفندقية الكبرى، وحدائق التسلية، والمحالّ التجارية الكبيرة التي تشكل شلّة خيوط معقّدة، وأخيرًا الشبكات السلكية أو اللاسلكية التي تعبّئ الفضاء الخارجي لأهداف من التواصل الغريب، إلى درجة أنه لا يسمح للمرء في أغلب الأحيان، إلا بأن يتواصل مع صورة غريبة لذاته.

إن التمييز بين الأمكنة واللاأمكنة يمر عبر التناقض بين المكان والفضاء، غير أن ميشيل دي سيرتو اقترح لمفهومَي المكان والفضاء تحليلًا إلزاميًّا في هذه المرحلة. إنه لا يرى من جهته تعارضًا بين «الأمكنة» و«الفضاءات» مثلما تتعارض «الأمكنة» و«اللاأمكنة»، و«الفضاء» بالنسبة إليه هو «مكان» مُستخدَم، «تقاطعٌ للمتحرِّكات»: إنّ المشاة هم من يحوِّل إلى «فضاء» الشارعَ الذي يحدده التخطيط المدني هندسيًّا بصفة «مكان». هذا التوازي بين «المكان» بصفته مجموعة من العناصر المتعايشة ضمن نظام ما، و«الفضاء» بصفته منشّطًا لهذه الأمكنة عن طريق انتقال دافعٍ معيّن، يتوافق مع عدة

إحالات تشرحه وتوضح مفرداته. الإحالة الأولى إلى ميرلوبونتي (Merleau-Ponty) الذي ميّز، في كتابه **فينومينولوجيا الإدراك** (*Phénoménologie de la perception*)، بين «الفضاء الهندسي» و«الفضاء الأنثروبولوجي» بصفته فضاء «وجوديًّا»، ومكانَ تجربةِ علاقةٍ قائمة مع العالم يجريها شخص يملك بشكل رئيسي «علاقةً مع المكان»[7]. الإحالة الثانية تتعلق بالكلمة وبفعل التعبير: «إن الفضاء بالنسبة إلى المكان يشبه حالة الكلمة عندما تغدو منطوقة، أي عندما ندركها في التباس التفعيل، وعندما تتحول مفردةً خاضعةً لاصطلاحات متعددة، وقائمةً بصفتها فعلًا في الحاضر (أو في زمان ما)، ومُتغيّرةً بفعل التحولات الناتجة عن علاقتها بتجاوراتها المتعاقبة...»[8]. وتنتج الإحالة الثالثة من سابقتها، وتحبّذ السردَ بصفته فعلًا يعمل بصورة مستمرة على «تحويل الأماكن إلى فضاءات، أو الفضاءات إلى أماكن»[9]. وينتج عن ذلك بالطبع تمييز بين «فَعَلَ» و«رأى» يمكن أن نَتَبيَّنه في الحديث العادي، الذي يقترح عرضًا ما تارة («كان ثمة...») وينظم حركات ما طورًا («أنت تدخلُ، تجتازُ، تستديرُ...»)، أو يمكن أن نراه في تعليمات الخرائط، بدءًا من خرائط العصر الوسيط التي كانت تتضمن أساسًا شكل الطرق والمسارات، حتّى نصل إلى الخرائط الأحدث التي اختفت منها «توصيفات المسار»، والتي تعرضُ انطلاقًا من «عناصر ذات طبيعة

(7) Michel de Certeau, L'Invention du quotidian, op.cit, p. 173.

(8) المرجع نفسه، ص 173.

(9) المرجع نفسه، ص 174.

متباينة» «حالةً» من حالات المعرفة الجغرافية. إن السرد أخيرًا، وعلى الأخص سرد الرحلة، يوائم بين ضرورتي «فَعَلَ» و«رأى» («قصص عن السير والإرشادات تتخللها استشهادات عن الأماكن التي تنتج عنها أو تسمح بها»[10])، ولكنه في النهاية يحيل إلى ما يدعوه سيرتو بـ«الانحراف»، لأنه «يجتاز» و«يخرق الحدود» ويكرّس «أفضلية المسار parcours على الحالة l'état»[11].

وهنا لا بدّ من توضيح بعض المصطلحات. إن المكان، وفق تعريفنا إياه في هذا السياق، ليس تمامًا المكان الذي يعتبره سيرتو معاكسًا للحيّز كما يتعاكس الرسمُ الهندسي مع الحركة، الكلمةُ الصامتة مع المفردة المنطوقة، أو الحالةُ مع المسار: إنه حيز المعنى المُسجّل والمُرَمَّز، إنه المكان الأنثروبولوجيّ. من الطبيعي أن يُفعَّل هذا المعنى، وأن يُستنشط الحيزُ، وأن تُسلك المسارات، ولا شيء يمنعنا من الحديث عن المكان لوصف هذه الحركة، ولكن ليس هذا ما قصدناه: إننا نُدرج في مفهوم المكان الأنثروبولوجيّ احتماليةَ المسارات التي تُسلك والأحاديث التي تُجرى فيه، واللغة التي تميّزه. ومفهوم «الفضاء» كما هو مستخدم حاليًّا (للتحدث عن غزو الفضاء بكلمات وظيفية أكثر منها غنائية، أو التهيئة لأفضل الممكن أو الأقل سوءًا في اللغة التي نمّطتها حديثًا مؤسسات السفر والفندقة والترفيه والأماكن التي فقدت أهليتها أو القليلة التأهيل: «أماكن للتسالي» espaces-loisirs و«أماكن للألعاب» espaces-jeux،

(10) المرجع نفسه، ص 177.

(11) المرجع نفسه، ص. 190.

وتمكن مقاربتها مع «نقطة اللقاءات» (point-rencontre) يبدو ممكنَ الاستخدام بشكل مفيد للإشارة ـبسبب فقدان التوصيف ـ إلى المساحات غير المرمّزة من العالم.

وقد نميل إلى اعتبار الفضاء الرمزي للمكان مناقضًا لفضائه غير الرمزي، ولكننا في هذه الحالة نكون قد اكتفينا بتعريف سلبي للّاأمكنة، وهو ما فعلناه حتى هذه اللحظة، وسوف يساعدنا تحليلُ ميشيل دي سيرتو لكي نتجاوزه.

إن كلمة «فضاء» (espace) تجريدية بحد ذاتها أكثر من كلمة «مكان» (lieu)، وحين نستخدمها تحيلنا إلى حدث على الأقل (وقَعَ فعلًا)، أو إلى أسطورة (مكان مزعوم)، أو قصة (رفيعة الشأن)، كما تُستخدَم للإشارة إلى امتداد، أو مسافة بين شيئين أو نقطتين (تُترك «مسافة» مترين بين كل عمودين من أعمدة السياج on laisse un «espace» de deux mètres...)، أو للدلالة على مقياس زماني (في غضون أسبوع «en l'espace d'une semaine»)، فهي مفهوم تجريدي بامتياز، ومن اللافت أنها باتت تُستخدم حاليًّا بشكل منهجي، ولو اختلف قليلًا بحسب استخدامها في اللغة الدارجة أو اللغة التخصصية لبعض المؤسسات التي تمثّل زماننا الحاضر. ويُفرد **قاموس لاروس الكبير بالرسوم والإيضاحات** (*Le Grand Larousse illustré*) مبحثًا خاصًّا لعبارة («المجال الجوي» espace aérien)، التي تدلّ على حيّز من الغلاف الجوي خاضع لسلطة دولة تراقب فيه حركة الملاحة الجوية (ويقابله بشكل مخفّف في المجال البحري معادِلُه «المياه الإقليمية»). ويذكر القاموس أيضًا استعمالات

أخرى تدلّ على مرونة المصطلح. ندرك جيدًا أن عبارة «المجال القضائي الأوروبي» (espace judiciaire européen) تقبل ضمنيًّا فكرة الحدود وإنْ بصرف النظر عن هذه الفكرة [بحدّ ذاتها]، وتدل على مجموعة مؤسساتية ومعيارية كاملة يصعب تحديدها مكانيًّا، كما أن مصطلح «المجال الإعلاني» (espace publicitaire) ينطبق في آن على حيّز مكاني أو زماني «مخصص لاستقبال الإعلانات في شتى وسائل الميديا»، وعبارة «شراء مجال» (achat d'espace) تنطبق على مجمل «العمليات التي تنفّذها وكالة إعلانية على حيّز إعلاني». إن موضة استخدام كلمة «فضاء» وتطبيقه على صالات العرض وأماكن اللقاء بمعنى «حيِّز» («حيّز كاردان» Espace Cardin في باريس، «حيّز إيف روشيه» Espace Yves Rocher في لاغاسيلي)، وعلى الحدائق بمعنى «مساحة» («المساحات الخضراء» espaces verts)، وفي رحلات الطيران بمعنى «مقعد» أو على السيارات بمعنى «نموذج»... إنما يدل على الموضوعات التي تراود العصر الحديث (الإعلانات الدعائية، الصورة، التسلية، الحرية، التنقل) وعلى التجريد الذي ينخرها ويهدّدها، كما لو أن مستهلكي الحيّز المعاصر مدعوون للاكتفاء بالثرثرة.

كتب ميشيل دي سيرتو قائلًا إن التعاطي مع المكان يعني «تكرار تجربة الطفولة البهيجة والصامتة: وهي أن تكون في المكان بشكل مختلف وأن تنتقل نحو الآخر»[12]. إن تجربة الطفولة البهيجة والصامتة هي تجربة السفر الأول، تجربة الولادة كتجربة أساسية

(12) المرجع نفسه، ص 164.

للاختلاف، هي التعرف إلى الذات كذات وكآخر، هذه التجارب التي تعيدها تجربة المشي لدى الطفل والتي هي الممارسة الأولى للفضاء، وتجربة المرآة التي هي المماهاة الأولى لصورة الذات. كل سرد يعود إلى الطفولة، وعندما يلجأ سيرتو إلى استخدام عبارة «قصص المكان»، فإنه يريد أن يتحدث في الوقت ذاته عن القصص التي «تَعْبر» و«تنظّم» عددًا من الأمكنة («كل سرد هو قصة رحلة...»[13])، وعن المكان الذي تشكّله كتابة القصة («... القراءة هي المكان الناتج عن التعاطي مع المكان المكوّن من منظومة علامات: تشكل السرد»[14]). لكن الكتاب يُكتب قبل أن يُقرأ، ويمرّ عبر أماكن مختلفة قبل أن يشكّل مكانًا خاصًّا فيها: كما هو الأمر في السفر، يجتاز السردُ الذي يتحدث عنه أماكنَ عديدة. إن تعددية الأمكنة هذه والإفراط الذي تفرضه على النظر وعلى التوصيف (كيف نرى كل شيء؟ كيف نقول كل شيء؟) وشعور «التغريب» الذي ينتج عن ذلك (والذي نتجاوزه لاحقًا عندما نضيف على سبيل المثال تعليقًا على الصورة التي ثبّتت اللحظة: «انظر، هذا أنا على مدخل البارثينون Parthénon»، ولكننا للوهلة الأولى قد تساورنا الدهشة من ذلك: «ماذا انتابني لآتي إلى هنا؟»)، كل هذه العوامل تُحدث شرخًا بين المسافر ـ المُشاهِد وفضاء المنظر الطبيعي الذي يجتازه أو يتأمله، وهذا الشرخ يمنعه من رؤية المكان داخل المنظر، ومن إيجاد نفسه في داخله بشكل كامل، وإن حاول ملء هذا الفراغ بواسطة

---

(13) المرجع نفسه، ص 171.

(14) المرجع نفسه، ص 173.

المعلومات المتعددة والمفصّلة التي تقدمها له أدلة السفر السياحية... أو قصص الرحلات.

عندما يتكلّم ميشيل دي سيرتو عن «اللامكان»، يلمّح إلى وجود نوع من الصفة السلبية للمكان، وبغياب المكان عن ذاته، هذا الغياب الذي يفرضه عليه الاسم الذي أُطلِق عليه. يقول لنا إن أسماء العلم تفرض على المكان «أمرًا صادرًا عن الآخر (أو قصة...)». والحق أن الذي يرسم المسار معلنًا الأسماء التي يتضمنها، لا يعرف بالضرورة شيئًا يُذكر عنها. لكن هل تكفي الأسماء وحدها كي تُحدث في المكان «هذا التآكل، أو تُنتج اللامكان الذي يحفر فيه قانون الآخر»؟[15]. يبيّن ميشيل دي سيرتو أن كل مسار «ينحرف» بعض الشيء بسبب الأسماء التي تعطيه «معاني (أو اتجاهات) كانت غير متوقعة حتى هذه اللحظة». ويضيف: «إن هذه الأسماء تخلق لامكانًا في الأماكن، إنها تحوّلها إلى معابر»[16]. وعلى العكس، يمكننا القول، إن العبور سيمنح صفة خاصة لأسماء المكان، وإن الشرخ الذي حفره قانون الآخر، والذي يضيع فيه النظر، هو أفق كل سفر (إضافة الأمكنة، نفي المكان)، وإن الحركة التي «تزيح الخطوط» وتجتاز الأماكن، هي تحديدًا مولّدة للمسارات، أي الكلمات واللاأمكنة.

إن الحيّز، بصفته تعاطيًا مع الأمكنة وليس مع المكان، ينجم في الواقع عن ارتحال مزدوج: ارتحال المسافر بالتأكيد، ويتصادى

---

(15) المرجع نفسه، ص 159.

(16) المرجع نفسه، ص 156.

مع ارتحال المناظر الطبيعية التي لا يلتقط منها إلا نظرات جزئية أو «صورًا فورية» تتراكم في ذاكرته كيفما اتفق، وتُقحَم حرفيًّا في السرديات التي يقدّمها عنها، أو في تسلسل الشرائح الضوئية التي يضفي عليها بعدئذ التعليقَ الذي يقدمه للأشخاص المحيطين به. إن السفر (الذي يتجنبه عالم الإثنولوجيا إلى درجة «الكره») يخلق علاقة زائفة بين النظر والمنظر الطبيعي. وإذا ما أطلقنا تعبير «الحيّز» على التعاطي مع الأمكنة التي تُعرِّف السفرَ وتحدّده، فيجب أن نضيف أيضًا أن هناك أماكن يشعر فيها الفرد وكأنه مُشاهِد ولكن من دون أن تعنيه طبيعة المشهد فعلًا، كما لو أن وضعية المُشاهد تشكّل أساس المشهد، أو في المحصلة، كما لو أن المُشاهِد حين يتخذ وضعية المُشاهِد يصبح بالنسبة إلى نفسه مشهدًا خاصًّا. يقترح العديد من المنشورات السياحية التفافًا كهذا، وعودة للنظر مثل هذه، حين يقترح بشكل مسبق على هاوي السفر صورَ وجوهٍ غريبة أو متأمِّلة، منفردة أو محتشدة، تحملق في المحيط اللامتناهي وفي سلسلة الجبال الدائرية المغطاة بالثلوج، أو في الخط الغارب لأفق مديني تنتصب فيه ناطحات السحاب: أي أنها في المحصلة تعرض له صورته، صورته المسبقة، التي لا تحكي إلا عنه، ولكنها تحمل مسمّى آخر (هو تاهيتي، أو محطة تزلج هويز في جبال الألب، أو نيويورك). إن فضاء المسافر هو النموذج الأصلي للّامكان.

تضيف الحركةُ إلى تعايش العوالم وإلى التجربة المشتركة بين المكان الأنثروبولوجي والمكان الذي لم يعد هو هو (بهذه التجربة يصف ستاروبنسكي الحداثة في جلّها)، التجربةَ الخاصة لشكل من

أشكال الانفراد، وبالمعنى الحرفي «لاتخاذ موقف»، إنْ هي إلا تجربة الإنسان الذي وجد نفسه أمام مشهد يجب أن يتأمله ولا يستطيع إلا أن يتأمله، «فيتخذ وضعيةً [يريدها]» ويستمد من وعيه هذه الوضعيةَ متعةً نادرة، وحزينة أحيانًا. إذًا، لا غرابة في أن نجد بين «المسافرين» المنفردين إبّان القرن الماضي، ليس بين المسافرين المحترفين أو العلماء وإنما مسافري المزاج، أو الذريعة أو المناسبة، أننا قادرون على استعادة الاستحضار التّنبّئيّ للأماكن، حيث لا تُقدِّم الهويةُ ولا العلاقة ولا التاريخ معنى حقيقيًّا، وحيث يُستشعر الانفراد على أنه تجاوز للفردانية، وحيث تمكّن حركةُ الصور وحدها، للحظات، من أن يُلْمَح الذي يَنظرُ إليها وهو يهرب من فرضية الماضي ومن إمكان المستقبل.

إننا نفكّر هنا في شاتوبريان (Chateaubriand) الّذي ما انفكّ يسافرُ، أكثر مما نفكر في بودلير الذي كان يكتفي بالدعوة إلى السفر، شاتوبريان الذي عرف كيف يرى ورأى على الأخص موت الحضارات وعاين تهدّم المناظر الطبيعية أو ذبولها بعد أن كانت نَضِرَةً في الماضي، كما عاين أوابد الصروح المنهارة والمخيبة للآمال. وبعد أن اختفت لاسيديمون(*) (Lacédémone)، وأصبحت اليونان مهدّمة واحتلها غازٍ يجهل روائعها، صارتا تتركان للمسافر «العابر» صورة متزامنة عن التاريخ الذي ضاع وعن الحياة العابرة، ولكن حركة السفر بحد ذاتها، هي التي تغريه وتقوده. ليس لهذه الحركة غاية إلا ذاتها، أو غاية الكتابة التي تثبّت أو تكرر صورتها.

(*) الاسم القديم لإسبرطة.

لقد قيل كل شيء بوضوح منذ المقدمة الأولى لكتاب **الرحلة من باريس إلى أورشليم** (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*). وفيها دافع شاتوبريان عن نفسه لأنه أقدم على هذه الرحلة «لكي يكتبها»، ولكنه اعترف أيضًا بأنه كان يبحث فيها عن «صور» **لملحمته الشهداء** (*Les Martyrs*)(*)، وأنه لا يسعى إلى [التبحّر في] العلم: «إني لا أسير على خطى الرحالة من أمثال شاردان (Chardin) وتافرنييه (Tavernier) وشاندلر (Chandler) ومونغو بارك (Mungo Park) وهامبولد (Humboldt)...»[17]، فهذا الكتاب الذي ليس له غاية صريحة، يعبّر عن الرغبة المتناقضة، فيتحدّث عن مؤلِّفه فحسب، من دون أن يُفضي بذلك إلى أي شخص آخر: «على كل حال سوف نرى الإنسانَ في كل مكان، أكثر بكثير من الكاتب، إني أتكلمُ عن نفسي بشكل دائم، أتكلم وأنا أشعر بالأمان، لأني لم أكن أنوي نشرَ مذكراتي»[18]. إن الآراء التي يفضّلها الزائر، والتي وصفها الكاتب بطبيعة الحال، هي التي تتكشف فيها مجموعة من النقاط اللافتة («... جبل هيميتوس Hymette في الشرق، جبل بنتيليكوس Pentélique في الشمال، وجبل بارناسوس Parnès في الشمال الغربي...»)، لكن التأمل ينتهي حين تنكفئ هذه المشاهد، وتعتبر ذاتها موضوعًا، فكأنها تذوب في المجموعة الحائرة للنظرات الماضية

(*) يقارن شاتوبريان في هذه الملحمة النثرية بين الوثنية والمسيحية التي تفوّقت عليها.

(17) Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, éd. Juliard, 1964, p.19.

(18) المرجع نفسه، ص 20.

والمستقبلية: «لوحة إقليم أتيكي Attique هذه، المشهد الذي كنت أتأمله، تأملتْه عيون أخرى أُغمضت منذ ألفي عام، وسأمضي بدوري، ويأتي رجال هاربون مثلي ليبدوا الملاحظات ذاتها أمام الأطلال عينها...»[19]. أفضل نقطة للمشاهدة هي جسر السفينة التي تبتعد، لأنه يضيف إلى المسافة التأثيرَ الناتج عن الحركة. إن الإشارة إلى اليابسة التي تختفي تكفي لاستحضار المسافر الذي لا يزال يحاول رؤيتها: قريبًا سوف تصبح ظلًّا، أو إشاعة، أو ضجةً. انتفاء المكان هذا هو قمة الرحلة، والوضعية الأخيرة للمسافر: «بمقدار ما كنا نبتعد، كانت أعمدة سونيوم (Sunium) تبدو أكثر جمالًا فوق الأمواج: كنا نراها بوضوح على زرقة السماء بسبب بياضها الناصع وصفاء الليل. كنا ابتعدنا عن رأس سونيوم مسافة كافية، لكن آذاننا كانت لا تزال تمتلئ بهدير الأمواج عند أقدام الصخور، وهمس الريح في أشجار العرعر، وغناء الجداجد التي تسكن اليوم وحدها أطلال المعبد: كانت هذه آخر الأصوات التي سمعتها على أرض اليونان»[20].

مهما قال شاتوبريان عنها («قد أكون آخرَ فرنسي يغادر بلده مسافرًا إلى الأرض المقدسة، وهو يحمل أفكار الحاج القديم وأهدافه ومشاعره»[21])، فإنّه لم يقم بحج. إن الذروة التي يصل إليها الحج هي بالتحديد محمّلة بالمعاني. والمعنى الذي يسعى إليه الناس يصلح للآن وللأمس معًا، كما يصلح لكل حاجّ. والمسار الذي يفضي إليه

---

(19) المرجع نفسه، ص 153.

(20) المرجع نفسه، ص 190.

(21) المرجع نفسه، ص 331.

محفوف بمراحل وبنقاط قوية، ويشكّل معه مكانًا «أحادي المعنى»، و«فضاءً» بالمعنى الذي يقصده ميشيل دي سيرتو. ويلفت ألفونس دوبرون (Alphonse Dupront) انتباهنا إلى أن الرحلة البحرية هي تدريب ديني بحد ذاته، قال: «هكذا في طرق الحج، عندما يفرض العبور نفسه، يحدث انقطاع وتسفيه للبطولة. البرّ والبحر كلاهما مُبينان باختلاف، لا سيّما أنّ المسارات البحرية يفرض قَطْعها سرّ الماء. معطيات ظاهرة، تتخفّى خلفها بعمق حقيقةٌ يبدو أنها فرضت ذاتها على حدس بعض رجال الكنيسة في بداية القرن الثاني عشر، وتنجم عن المسير فوق مياه البحر، فهو حدس يُكمِل طقس العبور»[22].

ويختلف الأمر مع شاتوبريان، فهدفه الأساسي ليس أورشليم، بل إسبانيا، التي مضى إليها للقاء عشيقته (لكن كتاب **الرحلة من باريس إلى أورشليم** ليس كتاب اعترافات: يصمت شاتوبريان و«يحافظ على موقف بالذات»)، لا سيما وأن الأماكن المقدسة لا تهزّ مشاعره. لقد كُتب الكثير عن هذه الأماكن: «...أشعر هنا بالارتباك. هل علي أن أصف الأماكن المقدسة بدقة؟ عندها لن أفعل إلا تكرار ما قيل قبلي: لا يوجد موضوع يجهله القراء المعاصرون أكثر من هذا الموضوع، ولكن لا يوجد موضوع استوفى حظّه أكثر من هذا الموضوع. هل علي أن أتجاهل لوحة الأماكن المقدسة؟ ولكن ألا يعني ذلك انتزاعَ الجزء الأكثر أهمية من رحلتي، وأن أُغيّب في الوقت ذاته غايتها وهدفها؟»[23]. في حضرة تلك الأماكن، كيف

---

(22) Alphonse Dupront, *Du sacré*, Gallimard, 1987. p. 31.

(23) Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, op. cit, p. 308.

يمكن الشخص المسيحي كما يرغب شاتوبريان، أن يتوقف بسهولة أمام مشهد أتيكي ولاسيديمون لكي يتغنى باختفاء كل شيء. لذلك نراه يُكبّ على الوصف، ويُظهر تبحّره بإسهاب، ويستشهد بصفحات كاملة للمسافرين أو الشعراء، من أمثال ميلتون (Milton) أو تاسو (Le Tasse). ولحسن الحظ هذه المرّة، يتحاشى شاتوبريان وفرةَ العبارات والوثائق التي قد تعرِّف الديار المقدسة بأنها لامكان يشبه إلى حدّ كبير ما تتضمنه منشوراتنا وأدلتنا السياحية من صور ومن عبارات. إذا عدنا قليلًا إلى تحليل الحداثة على أنها تعايُش مطلوب بين عوالم مختلفة (حداثة بودلير)، لاحظنا أن تجربة اللامكان، كإحالة الذات إلى ذاتها، وتباعد متناوب بين مُشاهد ومشهد، لا تغيب دائمًا عن هذه الحداثة. يؤكد ستاروبنسكي في تحليله القصيدة الأولى من ديوان **لوحات باريسية**، تعايشَ العالَمين الذي يصنع المدينة المعاصرة، بمداخنها وأبراج أجراسها المتداخلة، ولكنه يحدد أيضًا موقع الشاعر الذي يرغب في رؤية الأشياء من الأعلى وعن بعد، ولا ينتمي لا إلى عالم الدين ولا إلى عالم العمل. يرى ستاروبنسكي أن هذا الموقف يتوافق مع الجانب المزدوج للحداثة: «ضياع الفاعل في جمهرة الناس، أو على العكس، السلطة المطلقة التي يطالب بها الوعي الفردي».

ولكننا نلاحظ أيضًا أن موقع الشاعر الذي ينظر هو مشهدٌ بحد ذاته. في هذه اللوحة الباريسية، يحتل بودلير الموقع الأول الذي يمكّنه من رؤية المدينة، ولكن كصنو آخر له، يشكّل عن بعد موضوعًا «لرؤية ثانية»:

مكسه

«كفّايَ تحت ذقني، في الجزء العلوي من شُرْفتي،
سأشاهد الورشة التي تغنّي وتعبث،
سأشاهد الأنابيب وأبراج الأجراس...»

لا يمثّل بودلير بشكل بسيط التعايش الضروري بين الدين القديم والصناعة الحديثة، أو السلطة المطلقة للوعي الفردي، بل يظهر شكلًا خاصًا وحديثًا جدًّا للعزلة. إن تسليط الضوء على موقف ما، على «وضعية» ما، على تصرّف ما، في المعنى المادي والمبتذل للكلمة، يَتم بعدَ حركة تُفرغ المشهدَ والنظرةَ التي تتخذ منه موضوعًا من كل محتوى، ومن كل معنى، لأن النظرة تحديدًا تذوب في المشهد وتغدو موضوعًا لنظرة ثانية لا يمكن أن تُعزى إلى أحد، فتصبح الذات شيئًا آخر.

تؤدي مثل هذه النقلات في النظر، ومثل هذه الألاعيب في الصور، ومثل هذه التفريغات للوعي، برأيي الشخصي، وبشكل منهجي ومعمّم وعادي هذه المرة، إلى ظهور التجليات اللافتة لما اقترحتُ تسميتَه بـ«الحداثة المفرطة». يفرض هذا النوع من الحداثة على أشكال الوعي الفردي أن يختبر تجارب جديدة من العزلة ترتبط مباشرة بظهور اللاأمكنة وانتشارها. ولكن من المفيد قبل أن نُخضع ما ندعوه باللاأمكنة للفحص والتدقيق، أن نستعرض، ولو عن طريق التلميح، العلاقة التي تقيمها مع مفهومي المكان والفضاء، وهما أكثر ما يمثّل «الحداثة» في الفن. نعرف أن جزءًا من الأهمية التي أولاها فالتر بنيامين (Walter Benjamin) إلى «المعابر» الباريسية، وبالأخص إلى أشكال العمارة التي تَسْتَخْدم الحديد والزجاج، يعود إلى أنه قد رأى فيها الرغبة في تَصَوّر عمارة القرن المقبل، القائمة على الحلم أو

الاستباق. وفي المقابل يمكننا أن نتساءل إذا ما كان ممثلو الحداثة في الماضي، الذين استلهموا مواد تفكيرهم من الفضاء المادي للعالم، قد ألقوا الضوء بشكل مسبق على بعض مظاهر الحداثة المفرطة اليوم وليس بفعل مصادفة سعيدة ارتبطت بالحدس، بل لأنهم كانوا يمثلون من قبلُ، وبشكل استثنائي (لأنهم فنانون)، حالات (ووضعيات، ومواقف) غدت بطرق مبسطة جدًّا الإرثَ المشترك.

من الواضح أننا نعني بـ«اللاأمكنة» حقيقتين متكاملتين ومتمايزتين: نعني فضاءات مركّبة تتعلق بغايات محددة (وسائل نقل، نقاط عبور، تجارة، ترفيه)، والعلاقة التي ينشئها بعض الأشخاص مع تلك الأماكن. إذا كانت هاتان العلاقتان متداخلتين إلى حدّ كبير، رسميًّا على الأقل (يسافر الأفراد ويتاجرون ويرتاحون)، فهما لا تختلطان، لأن اللاأمكنة تشغّل مجموعةً من العلاقات مع الذات ومع الآخرين لا ترتبط بغاياتها إلا بشكل غير مباشر: فكما أنّ الأماكن الأنثروبولوجيّة تخلق علاقة اجتماعية عضوية، كذلك تخلق اللاأمكنة علاقة تعاقدية ووحدانية. كيف نتخيل تحليل دوركايم لصالة انتظار في مطار رواسي؟

إن الوساطة التي تقيم العلاقة بين الأفراد ومحيطهم في فضاء اللامكان، تمرّ عبر الكلمات، بل عبر النصوص. نعرف بداية أنه توجد بعض الكلمات التي تصنع صورة، أو صورًا، بالأحرى: إن خيال من لم يذهب يومًا إلى تاهيتي أو مراكش يمكن أن يطلق العنان لنفسه بمجرد سماع هذين الاسمين أو قراءتهما. وبعض المسابقات

المتلفزة تستمد شيئًا من أهميتها لأنها تقدّم الهدايا الثمينة، ولاسيما الرحلات والإقامة السياحية («أسبوع لشخصين في فندق من ثلاث نجوم في المغرب»، «خمسة عشر يومًا مدفوعة التكاليف بالكامل في فلوريدا»)، التي يكفي أن نذكرها لكي يفرح المشاهدون الذين ليسوا من المستفيدين منها، ولن يكونوا أبدًا. إن «وقع الكلمات» الذي قد تفتخر به مجلة أسبوعية فرنسية بعد أن ربطته «بالصور المفاجئة»، ليس وقعًا لأسماء العلم فحسب، بل هناك الكثير من الأسماء العادية (إقامة، رحلة، بحر، شمس، رحلة بحرية...) التي تمتلك في بعض المناسبات والسياقات قوة التنويه ذاتها. وعلى العكس، نتخيل الإغراء الذي تمتلكه وتمارسه في أماكن أخرى كلمات أقل غرائبية بالنسبة إلينا، أو خالية من كل ربط بالمسافة، مثل أميركا، أوروبا، الاستهلاك، حركة المرور. بعض الأماكن لا توجد إلا عبر الكلمات التي تشير إليها، فهي لاأمكنة بمعنى ما، أو بالأحرى أماكن متخيَّلة، أو يوتوبيات مبتذلة، أو صور نمطية، فهي «عكس اللامكان» بحسب تعريف ميشيل دي سيرتو، وعكس المكان المُسمى (الـذي لن نعرف أبدًا مَنْ حدده ومن قاله وماذا قال). إن الكلمة هنا لا تخلق فجوة بين الوظيفية اليومية والأسطورة المفقودة: إنها تخلق الصورة، وتنتج الأسطورة وتفعّلها في آن (يبقى مشاهدو التلفزيون أوفياء للبرنامج، يقيم الألبانيون في مخيمات في إيطاليا ويحلمون بأميركا، وتتطور السياحة).

لكن اللاأمكنة الحقيقية للحداثة المفرطة، تلك التي نستخدمها عندما نقود عرباتنا فوق الطرق السريعة، ونتسوق في المحلات

التجارية الكبيرة (السوبرماركت)، أو ننتظر في أحد المطارات الرحلة القادمة للسفر إلى لندن أو مرسيليا، تمتلك خاصية معينة، وهي أنها تُعبّر عن نفسها بالكلمات أو النصوص التي تقترحها علينا: إن طريقة استخدامها في المحصلة هي التي تتجلى وفق: التوجيهات («اتجهْ نحو المسرب الأيمن»)، أو التحذير («يُمنع التدخين»)، أو الإخبار («أنتم تدخلون إقليم البوجوليه Beaujolais»)، وتستعين تارة بالعلامات الرامزة (idéogrammes) الصريحة نوعًا ما أو المقنّنة (رموز قانون السير والأدلة السياحية)، وطورًا باللغة الطبيعية. وهكذا، توضع شروط المرور في أماكن يُفترض في الأفراد أن يتفاعلوا فيها مع النصوص فقط، من دون وجود أي متحدث آخر، ما عدا الأشخاص «الاعتباريين» أو المؤسسات (المطارات، شركات الطيران، وزارة النقل، الشركات التجارية، شرطة المرور، البلديات) التي قد يكون وجودها مستترًا أو أكثر وضوحًا («إن المجلس العام يموّل هذا المقطع من الطريق»، «تعمل الدولة على تحسين ظروف حياتكم») خلف الأوامر والنصائح والتعليقات و«الرسائل» التي تنقلها «الحوامل» المتعددة (لوحات إعلانية، شاشات، ملصقات) والتي صارت جزءًا لا يتجزأ من المشهد المعاصر.

إن الطرق السريعة في فرنسا مرسومة بشكل جيد، وتكشف عن مشاهد شبه أثيرية أحيانًا ومختلفة جدًّا عن تلك التي يلمحها المسافر الذي يستخدم الطرق الوطنية أو طرق الأقاليم. ومعها مررنا من الفيلم العاطفي إلى آفاق أفلام الغرب الأميركي (westerns) الكبرى. ولكنها نصوص موزّعة على الطريق، وتُعرب عن المشهد وتظهر

جمالاته السرّية. لم نعد نجتاز المدن، بل تتم الإشارة إلى نقاطها اللافتة عبر لافتات يكتب فيها تعليق حقيقي. ويعفى المسافر إلى حد ما من التوقف، بل من النظر، ويطلب منه مثلًا على الطريق الجنوبي السريع أن يولي بعض الانتباه إلى قرية محصنة تعود إلى القرن الثالث عشر، أو إلى كروم مشهورة في فيزيليه (Vézelay)، أو إلى «تلة أزلية»، أو إلى مناظر طبيعية من منطقة أفالونيه (Avallonnais)، أو إلى لوحات للرسام سيزان (Cézanne) نفسه (عودة إلى الزراعة في طبيعة مواربة بحد ذاتها لكن خُصّت دائمًا بالتعليقات). يأخذ المنظر الطبيعي أبعاده، وتشكل تفاصيلُه المعمارية أو الطبيعية دافعًا لكتابة نص، وتزيّنه أحيانًا رسومات تخطيطية، عندما يبدو أن المُشاهد العابر غير مستعدّ فعليًّا لرؤية المكان اللافت الذي أشير إليه، فيجد نفسه عندئذ محكومًا بأن يستمتع بالمعرفة الوحيدة لقربه.

إن القيادة على الطريق السريع مُميزة بشكل مضاعف: إنها تجنبنا، لضرورة وظيفية، كل الأماكن الهامة التي تقترب منّا، ولكنها تشرحها، ومحطات الوقود مع استراحاتها تضيف الى الشروحات معلومات إضافية، وتلعب شيئًا فشيئًا دور بيوت الثقافة الإقليمية، وتقترح بعض المنتجات المحلية، وبعض الخرائط والأدلة السياحية المفيدة للذين يقررون التوقف. ولكن أغلب العابرين لا يتوقفون فعلًا، قد يعاودون المرور كل صيف أو عدة مرات في العام، فيصبح الفضاء المجرّد، الذي يضطرون بانتظام إلى قراءته أكثر من مشاهدته، في نهاية الأمر مكانًا مألوفًا، تمامًا كما يغدو بائع زهور الأوركيدا، في مطار بانكوك أو في المنطقة الحرّة في مبنى رواسي1، بالنسبة إلى الأشخاص الأكثر ثراء.

منذ ثلاثين عامًا كانت الطرق الوطنية والإقليمية والسكك الحديدية تخترق حميمية الحياة اليومية. كان طريق السيارات يتعارض مع طريق القطارات، مثلما يتعارض الوجه الأمامي والخلفي [من العملة]، وهذا التعارض ما زال قائمًا حاليًا، ولو بشكل جزئي، بالنسبة إلى الذين يستخدمون الطرق الإقليمية والقطارت، باستثناء قطارات السرعة الكبيرة (TGV)، أو حتى الخطوط المحلية، إن بقي منها شيء، لأن طرق الخدمة المحلية والمسارات ذات الأهمية المحلية هي التي راحت تختفي. لقد فُرض في الغالب على الطرق الإقليمية اليوم أن تلتفّ حول مناطق التجمعات السكانية، في حين كانت تتحول في السابق إلى شوارع داخل المدن والقرى، فتحفّها على جانبي الطريق واجهات المنازل. كان المسافر الذي يقود سيارته قبل الثامنة صباحًا أو بعد السابعة مساء، يجتاز صحراء من الواجهات المغلقة (درفات نوافذ مغلقة، أضواء ترشح عبر الستائر، أو أضواء مطفأة، لأن غرف النوم والجلوس تكون عادة في خلفيّة المنازل): كان المسافر يشهد على الصورة الوقورة والمتجهمة التي يحب الفرنسيون أن يعطوها عن أنفسهم، والتي يحب كل فرنسي أن يعطيها عن نفسه لجيرانه. كان السائق العابر يرى شيئًا من المدن التي تحولت الآن أسماء على مسار («لافيرتي بيرنار» La Ferté-Bernard، «نوجان لوروترو» Nogent-le-Rotrou)، أما النصوص التي كان يُتاح له أن يفكك رموزها (لافتات المحلات التجارية في المدينة، قرارات البلدية) على ضوء إشارة طرق حمراء أو بسبب بطء معيّن في السير، فلم تكن في الأساس موجهة إليه. كان القطار من ناحيته

أقل احتشامًا، ومازال، فغالبًا ما كانت السكك الحديدية تمتد خلف المنازل في التجمعات السكنية فتفاجئ الريفيين في حميمية حياتهم اليومية، ليس من جانب واجهات المنازل بل من ناحية الحديقة والمطبخ، أو حتى غرف النوم، وفي المساء من ناحية الجزء المضاء من المنزل، فإذا كانت الإنارة العامة غائبة، فإن الشارع يصبح عندها مرتعًا للظل والليل. ولم يكن القطار في السابق سريعًا إلى درجة أن يمنع المسافر الفضولي من قراءة أسماء المحطات خلال العبور، وهذا ما لا تتيحه القطارات الحالية ذات السرعة الكبيرة، كما لو أن بعض النصوص باتت بالية بالنسبة إلى المسافر الحالي، فراحوا يعرضون عليه نصوصًا أخرى: في «القطار ـ الطائرة» المتمثل بالقطار السريع، يستطيع أن يتصفح مجلة شبيهة بتلك التي تضعها شركات الطيران تحت تصرّف زبائنها: وهي تذكّره عن طريق المقابلات الصحافية والصور والإعلانات، بضرورة العيش وفق مقياس (أو صورة) عالم اليوم.

مثال آخر على غزو النصوص المكان: المخازن الكبرى، التي يتنقّل فيها الزبون بصمت، ويراجع اللصائق الدالة على أسعار البضائع، ويزن الخضار أو الفاكهة بواسطة آلة تحدد له الوزن والثمن، ثم يقدّم بطاقته المصرفية لشابة صامتة بدورها، أو قليلة الكلام، تُخضع كل صنف لآلة تسجّله وتفك تشفيره قبل التحقق من صلاحية البطاقة المصرفية. ثمة حوار أكثر مباشرة ولكنه أكثر صمتًا كذلك، وهو الذي يجريه كل صاحب بطاقة ائتمان مصرفية مع الصرّاف الآلي، إذ يُدخل بطاقته فتُظهر له الشاشة تعليمات مشجعة

على العموم ولكنها تشكّل غالبًا تنبيهات تذكّر بمراعاة النظام («خطأ في إدخال البطاقة»، «اسحب بطاقتك»، «اقرأ التعليمات بتمعّن»). كل النداءات الصادرة عن شوارعنا، ومراكزنا التجارية، والأشكال المتقدمة للنظام المصرفي في زوايا حاراتنا، تستهدف كلَّ واحد منّا على السواء وإنما بشكل مختلف («شكرًا لزيارتكم» «رحلة سعيدة»، «نشكر ثقتكم»). إنها تصطنع «الإنسان المتوسط» الذي يُعرَّف بأنه مُستَخْدِم المنظومة الطرقية والتجارية أو المصرفية، تصطنعه وتضفي عليه الطابع الفرديّ ربّما، فعلى بعض الطرق والطرق السريعة، حين تُظهر لافتةُ تحديد السرعة المضاءة (110! 110!)، يكون ذلك بمثابة تذكير للمسافر المستعجل، وفي بعض مفترقات الشوارع الباريسية عندما يتم تجاوز الإشارة الحمراء، تُسجَّل مخالفةٌ آليًّا وتصوَّر سيارة المتجاوِز. تحمل كل بطاقة مصرفية رمزًا تعريفيًّا يسمح للصراف الآلي بأن يزوّد مستخدميه بالتعليمات ويذكّرهم بضرورة الالتزام بقواعد اللعبة في الوقت ذاته: «يمكنك أن تسحب 600 فرنك». وبينما تصنع هوية الأشخاص المختلفين «المكانَ الأنثروبولوجي» عبر مشاركة اللغة وعلامات المشهد وقواعد آداب السلوك المهذب غير المكتوبة، يخلق اللامكان الهويةَ المشتركة للمسافرين، وللزبائن، ولسائقي السيارات أيام العطل. قد يُنظر إلى الغُفلية (anonymat) النسبية الناتجة عن هذه الهوية المؤقتة على الأرجح، كتجربة محرِّرة بالنسبة إلى أولئك الذين تحرروا مؤقتًا من واجب الالتزام بموقعهم [الاجتماعي]، وبمكانتهم، وبالحرص على مظهرهم الخارجي. السوق الحرة (Duty-free): بمجرد أن ينتهي

الموظف من التعرف إلى هوية المسافر الشخصية (المسجلة على جواز السفر أو الهوية الشخصية)، يندفع هذا المسافر قبل الرحلة المغادرة، إلى منطقة «السوق الحرّة»، بعد أن تحرّر هو ذاته من وزن حقيبته وأمتعته وثقل الحياة اليومية، لا لكي يتبضع بأفضل الأسعار فحسب، بل ليشعر بانعتاقه الحقيقي الحالي، ووضعه المؤكد كمسافر قيد المغادرة.

وحده مستخدم اللامكان، ولكن شأنه شأن الآخرين، يقيم علاقة تعاقدية مع هذا اللامكان (أو مع الهيئات التي تحكمه). ويتم تذكيره بوجود هذا العقد في المناسبات (إن استخدام اللامكان هو عنصر من عناصره): البطاقة التي اشتراها، والقسيمة التي يجب أن يبرزها عند حواجز العبور على الطرقات السريعة، أو حتى عربة التسوق التي يجرّها في ممرات المحلات التجارية الكبرى، تشكّل جميعها سمة لافتة إلى حدّ ما. وللعقد دائمًا علاقة مع الهوية الفردية للشخص المتعاقد. للوصول إلى صالات الإقلاع في المطارات يجب أن تقدّم أولًا بطاقتك لتسجيلها (مكتوب عليها اسم المسافر)، وتقديم بطاقة الإقلاع والهوية إلى نقطة تفتيش الشرطة هي الدليل على أنه قد تمّ احترام العقد: تختلف متطلبات السفر وتتنوع بحسب البلدان (بطاقة هوية، جواز سفر، جواز سفر يحمل تأشيرة دخول)، ويتم التأكد منذ البداية من أن كل شيء قد أُخذ بعين الاعتبار. ولا يستبعد المسافر غُفْليته إلا بعد أن يقدّم الدليل على هويته، بعد أن يصادق على العقد المبرم بشكل ما. إن زبون السوبرماركت الذي يدفع بواسطة شيك أو بطاقة مصرفية، يعرّف كذلك بهويته، وهذا ما يفعله أيضًا مستخدم

الطريق السريع. مستخدم اللامكان مضطر بشكل من الأشكال إلى إثبات براءته طوال الوقت، فالمراقبة القَبْلية أو البَعْدية للهوية الشخصية وللعقد المبرم تضع مكان الاستهلاك في خانة اللامكان: ولا يصل المرء إليه إلا بعد أن يثبت براءته، وهنا تفقد الكلمات ألعابها. لا يوجد تفريد (أي الحق في الغُفْلية) من دون إثبات الهوية.

لا شك في أن معايير البـراءة هي المعايير المتعارف عليها والرسمية للهوية الفردية (هي المعايير الظاهرة على البطاقات والتي تحفظها السجلات الغامضة). لكن البراءة هي أيضًا شيء آخر: إن فضاء اللامكان يحرر من دخل إليه من محدّداته المعتادة. إنه يقتصر على ما يفعله أو يعيشه كمسافر، أو زبون، أو سائق. ربما لا يزال مُحمّلًا بهموم الأمس، أو منشغلًا باهتمامات الغد، ولكن محيطه الآني يبعده عنها بشكل مؤقت. إنه موضوع استحواذ لطيف يستسلم إليه بنوع من المهارة أو الاقتناع، كحال أي ممسوس آخر يتلذذ لفترةً بالمسرات السلبية لاستلاب الهوية، وللمتعة الأكثر فاعلية التي يقدمها التناوب في لعب الأدوار.

يجد نفسه في المحصلة يواجه صورة لذاته، ولكنها صورة غريبة في الحقيقة. الوجه الوحيد الذي يرتسم، والصوت الوحيد المتجسِّد في الحوار الصامت الذي يتابعه عبر المشهد ـ النص الذي يتوجّه إليه، كما يتوجّه إلى الآخرين، هما وجهه وصوته، وجه عزلةٍ أكثر غرابة وصوتُها، لأنها تستحضر ملايين الأصوات والوجوه الأخرى. مسافر اللاأمكنة لا يجد هويته إلا في نقطة تفتيش الجمارك، وعند نقاط الدفع على الطرق السريعة، أو أمام صندوق المحاسبة الذي

يُسجّل، وهو يخضع خلال الانتظار إلى المعايير ذاتها التي يخضع لها الآخرون، ويسجّل الرسائل ذاتها، ويستجيب للإغراءات ذاتها. لا يخلق فضاء اللامكان هوية فريدة، ولا علاقة [خاصة]، بل يخلق وحدة وتشابهًا.

لا يترك هذا الفضاء متسعًا للتاريخ، الذي، يتحول، إلى عنصر في مشهدية، أي أنه يتحول في أغلب الأحيان إلى نصوص تلميحية، وتغلب عليه الراهنية ومتطلبات الحاضر. وبما أنه يمكن اجتياز اللاأمكنة، فإنها تقاس بوحدات الزمان. لا تمضي المسارات إلا بمواقيت، إلا بلوحات وصول وانطلاق تحتفظ دائمًا بحيّز لذكر التأخيرات المحتملة. إنها تعيش في الوقت الحاضر، حاضر المسار الذي يتجسّد اليوم على الشاشات في رحلات الطيران الطويلة، فترسم كل دقيقة على الشاشة تقدمَ الطائرة. وعند الحاجة، يتدخل قبطان الطائرة ويشرح المسار بإسهاب: «على يمين الطائرة تمكنكم رؤية مدينة لشبونة». في الواقع، لا يرى المسافرون أي شيء، ويبقى المشهد مرة أخرى مجردَ فكرة أو كلمة. تُظهر بعض اللوحات المضيئة على الطريق السريع درجةَ الحرارة الحالية، والمعلومات اللازمة «للتعامل مع المكان»: «على الطريق السريع A3، يوجد ازدحام مروري وعرقلة على مدى كيلومترين». ثمة حاضر للراهنية بالمعنى الواسع للكلمة: تُقرأ الصحف في الطائرات مرارًا وتكرارًا، والعديد من الشركات يتيح نقل الأخبار المتلفزة، ومعظم السيارات مجهزة بأجهزة إذاعة ذاتية، وتعمل الإذاعة بصورة متواصلة في محطات التزود بالوقود، وفي المتاجر الكبرى تُعْرض، بل تُفرض

على الزبائن بعض الأغاني الدارجة، والإعلانات، وبعض الأخبار. وفي المحصلة، تجري الأمور كما لو أن الزمان قد أطبق على المكان، كما لو أنه لم يعد هناك تاريخ آخر عدا أخبار اليوم والأمس، كما لو أن كل تاريخ فردي ينهل مواضيعه وكلماته وصوره من مخزون التاريخ الحاضر الذي لا ينضب.

إن مسافر اللاأمكنة الذي تجتاحه الصور التي تعرضها بإفراط المؤسسات التجارية ووسائل النقل أو البيع، يختبر بشكل متزامن تجربة الحاضر المستمر ولقاء الذات، لقاء تحديد هوية أو صورة: هذا الرجل الأربعيني الأنيق الذي يبدو متمتّعًا بسعادة لا توصف تحت أنظار مضيفة شقراء، إنه هو بالذات ذلك الربان الواثق الذي يطلق عنان سيارته التوربو ديزل على درب أفريقي مغمور، إنه هو بالذات ذلك الرجل ذو القناع الرجولي الذي تتأمله إحدى النساء بشغف لأنه يستخدم عطرًا برائحة بريّة، إنه هو أيضًا. إذا كانت هذه الدعوات لتحديد الهوية ذكورية بالأساس، فلأن الصورة المثالية لل«أنا» التي تنشرها [هذه الصور] ذكورية في الواقع، فحتى الآن تُصَوَّر سيدة الأعمال أو السائقة الواثقتان بأنهما تمتلكان صفات «ذكورية»، ولكن تتغير النبرة طبعًا، وكذلك الصور في اللاأمكنة الأقل فخامة، مثل المحلات الكبرى التي ترتادها أغلبية نسائية. ويُطرح موضوع المساواة بين الجنسين (إلى درجة انعدام الخصائص المميزة) بطريقة متوازية ومعكوسة: نقرأ أحيانًا في المجلات «النسائية» أن الآباء الجدد يهتمون بصيانة المنزل وبنظافة المواليد، ولكننا نلاحظ كذلك في المحلات التجارية الكبرى صدى الفخامة المعاصرة: [من

خلال] وسائل الإعلام ونجوم السينما والتلفزيون والأخبار اليومية، لأن اللافت، في المحصلة هو ما يمكن أن ندعوه بـ«المساهمات المتقاطعة» للأجهزة الدعائية.

وتقوم محطات الإذاعة الخاصة بالدعاية للمحلات التجارية الكبرى، كما تقوم المحلات الكبرى بدورها بالترويج لمحطات الراديو الخاصة. ومحطات التزود بالوقود في العطلات تهدي رحلات إلى أميركا وتُطلعنا الإذاعة على النتيجة. تنشر مجلات شركات الطيران الإعلانات عن الفنادق، التي تروّج بدورها لشركات الطيران، والطريف في الأمر هو أن ينساق جميع المستهلكين إلى الأصداء والصور في نوع من الكوسمولوجيا العالمية الموضوعية، وهي عكس الكوسمولوجيا التقليدية التي كان يدرسها علماء الإثنولوجيا، كما أنها مألوفة ومرموقة في الوقت ذاته. تسعى هذه الصور إلى خلق منظومة من جهة، إنها ترسم عالمًا من الاستهلاك يمكن أن يتبناه كل فرد، لأن هذا العالم يدعوه باستمرار إليه. تبدو غواية النرجسية هنا شديدة الفتنة بحيث تعبِّر عن القانون العام: يجب أن تتصرف أنت مثل الآخرين لكي تكون أنت ذاتك. ومن جهة أخرى، تنتج هذه الكوسمولوجيا الجديدة آثار التعرّف، شأنها شأن جميع الكوسمولوجيات الأخرى. ثمة مفارقة في اللامكان: عندما يضيع الغريب («عابر السبيل») في بلد لا يعرفه، فإنه لا يجد نفسه إلا في غُفليّة الطرق السريعة، ومحطات التزود بالوقود، والمحلات الكبرى، أو سلاسل الفنادق. إن العلامة التجارية لنوع من البنزين تشكّل بالنسبة إليه علامة مُطَمْئنة، ويرتاح عندما يجد على رفوف

السوبرماركت منتجات التنظيف والأدوات المنزلية أو المنتجات الغذائية التي تنتجها الشركات المتعددة الجنسيات. وعلى عكس ذلك، احتفظت دول أوروبا الشرقية ببعض الغرائبية لأنها لم تمتلك بعد كل الوسائل التي تسمح لها بالانضمام إلى مجال الاستهلاك العالمي.

* * *

في الواقع الملموس لعالم اليوم، تتشابك وتتداخل الفضاءات والأمكنة واللاأمكنة. إن إمكان اللامكان لا يغيب قط عن أي مكان، والعودة إلى المكان هي ملجأ الإنسان الذي يرتاد اللاأمكنة (والذي يحلم مثلًا بمنزل ثانٍ واقع في أعماق الريف). تتعارض الأمكنة واللاأمكنة (أو يستدعي أحدها الآخر)، مثل الكلمات أو المفاهيم التي تمكّن من توصيفها. لكن الكلمات الدارجة الآن على الألسن ـ تلك التي كانت ممنوعة منذ حوالى ثلاثين عامًا ـ هي مفردات اللاأمكنة. وهكذا، يمكننا أن نقابل بين حقائق **العبور** (transit) (مخيمات العبور والمسافرون العابرون) ووقائع الإقامة والسكن وبين **تحويلات الطرق** (التي لا يلتقي فيها الناس) **والمفترقات** (حيث يلتقون)، وبين **العابر** (الذي يُعرَّف عنه بحسب وجهته) **والمسافر** (الذي يتسكّع في **الطريق**)، بمعنى أن مسافري شبكة الخطوط الحديدية يصبحون أيضًا عابرين حين يركبون القطارات السريعة جدًّا. إن **المجمّع السكني** («مجموعة المساكن الجديدة» بحسب تعريف **قاموس لاروس**) حيث لا يعيش الناس معًا والذي لا يقع وسط أي مكان (المجمعات السكنية الكبرى:

رمز المناطق التي تدعى طرفية)، يتعارض مع **الصرح**، حيث يتشارك الناس ويحتفلون بمناسباتهم المستذكرة، كما يتعارض **التواصل** (بقوانينه وصوره واستراتيجياته) مع **اللغة** (التي تُحكى).

المفردات هنا أساسية، لأنها تنسج شبكة العادات، وتدرّب النظر، وترفد المشهد. لنعد لحظةً إلى التعريف الذي اقترحه فانسان ديكومب لمفهوم «بلد بلاغي»، والذي استند فيه إلى تحليل «فلسفة» (أو بالأحرى «كوسمولوجيا») كومبريه: «أين يمكننا القول إن الشخصية تعيش في بيتها؟ لا يتعلق السؤال كثيرًا بميدان بلاغي، بل بميدان جغرافي (على أن نأخذ كلمة **بلاغي** بالمعنى الكلاسيكي، المعنى الذي تحدده **الأفعال البلاغية**، مثل المرافعات، والاتهام، والمديح، والرقابة، والتوصية، والتحذير... إلخ). تُعتبَر الشخصية في بيتها عندما تكون مرتاحة في التعامل مع بلاغة الأشخاص الذين تشاركهم الحياةَ. إن العلامة التي تدلّ على أننا في بيتنا هي عندما نتوصل إلى التفاهم بسهولة ومن غير مشاكل كبرى، وفي الوقت ذاته أن ندخل في منطق محدّثينا من دون الحاجة إلى شروحات مطولة. يتوقف البلد البلاغي لشخصيةٍ ما عندما يتوقف المتحاورون عن فهم الأسباب التي تعطيها هذه الشخصية لتبرير أفعالها وحركاتها، أو الشكاوى التي تُعبّر عنها أو عبارات الإعجاب التي تطلقها. وهكذا، نرى أن الاضطراب في التواصل البلاغي يُوضح فكرة عبور الحدود، والتي يجب أن نتصورها بالتأكيد كمنطقة حدودية، كدرجة، أو بالأحرى كخط مرسوم بوضوح»[24].

---

(24) Vincent Descombes, *Proust, philosophie du roman*, Editions de Minuit, 1987, p.179.

إذا كان ديكومب على حق، وجب أن نستنتج أننا في عالم الحداثة المفرطة نكون دائمًا ولا نكون أبدًا «في منازلنا»: المناطق الحدودية أو «درجات [السلالم]» التي يتحدث عنها لم تعد من ثَمّ تفضي إلى أماكن غريبة تمامًا. إن الحداثة المفرطة (التي تَنْتج مباشرة عن وجوه الإفراط الثلاثة والمتمثلة بالإفراط الحدثي، والإفراط المكاني، وتفريد الإحالات) يُفصَح عنها تمامًا في اللاأمكنة. وعلى العكس، وعبر هذه اللاأمكنة، تمر الكلمات والصور التي تتجذّر في الأماكن المختلفة التي يحاول الناس فيها بناء جزء من حياتهم اليومية. وعلى العكس، يمكن أن يستعير اللامكان كلمات الأرض المحلية، كما نلاحظ ذلك على الطرق السريعة حيث توجد «الاستراحات» (وكلمة «استراحة» هي فعلًا الكلمة الأكثر حيادية والأكثر بعدًا عن المكان والمكان ذي الصلة)، وتترافق أحيانًا مع إحالات لبعض الخصائص الغامضة للأراضي المجاورة: استراحة منطقة «هيبو» (Hibou)، استراحة «جحور الذئاب» (Gîte-aux-Loups)، استراحة «كومب تورمانت» (Combe-Tourmente)، استراحة «كروكيت» (Croquettes)... نعيش اليوم في عالم غدا ما سمّاه علماء الإثنولوجيا في السابق «الاتصال الثقافي» ظاهرةً عامة فيه. الصعوبة الأولى التي تعترض عالِم إثنولوجيا الـ«هُنا»، هي أن عليه أن يتعامل دائمًا مع الـ«هُناك» من دون أن تشكّل مكانة هذا الـ«هُناك» موضوعًا فريدًا ومتمايزًا غرائبيًّا (exotique). وتشهد اللغة على هذه التشرّبات المتعددة. إن العودة إلى «الأساسيّ في اللغة الإنكليزيّة»(*)

(*) شكل مبسّط من اللغة الإنكليزية يقتصر على 850 كلمة، وهو مخصص للتواصل على الصعيد الدولي، *The Oxford Dictionary of Phrase and Fable*.

(basic english) في تقنيات التواصل والتجارة ذات دلالة لافتة: وهي لا تدلّ على انتصار لغة على غيرها بمقدار ما تدلّ على الاجتياح الذي حصل لجميع اللغات عن طريق مفردات جمهور عالمي. وتحمل الحاجة إلى هذه المفردات المعمّمة معنى كبيرًا، وهي أكبر من الحاجة إلى أن تكون إنكليزية [تحديدًا]. ويُعزى هذا الفقر اللغوي (إذا أطلقنا هذه التسمية على انخفاض الكفاءة الدلالية والنحوية) إلى التعميم أكثر منه إلى تلوّث وتخريب لغة ما من لغة أخرى.

نرى الآن بوضوح الفرقَ بين الحداثة المفرطة والحداثة كما يعرّفها ستاروبنسكي بالإحالة إلى بودلير. إن الحداثة المفرطة ليست كل المعاصرة. على العكس، نرى في حداثة المشهد البودليري أن جميع الأشياء تتمازج ولكنها تحافظ على قوامها: أبراج الأجراس والأنابيب تسيّدت «المدينة». ما يتأمله مُشاهِدُ الحداثة هو تداخل القديم مع الحديث. تُحوّل الحداثةُ المفرطة القديمَ (تاريخيًّا) إلى مشهد خاص، شأنها شأن كل الغرائبيات والخصوصيات المحلية، فالتاريخ والغرائبية يلعبان الدور ذاته الذي تلعبه «الاستشهادات» في النص المكتوب، وهذا الوضع يتجلى بامتياز في الكاتالوغات التي تطبعها وكالات السفر. يوجد في لاأمكنة الحداثة المفرطة مكانٌ خاص (في واجهات المحلات، على الملصقات، على يمين الجهاز، على يسار الطريق السريع) لعرض «الغرائب» كما هي، أناناس من ساحل العاج، مدينة البندقية، أو مدينة الدوجات(*)

(*) إشارة إلى قصر الدوجات palais des Doges أو حكّام البندقية ونبلائها.

(cité des Doges)، مدينة طنجة، موقع أليزيا. ولكنها لا تنتج أي توليفة، ولا تضم أي شيء، بل تسمح فقط أثناء العبور بأن تتعايش فرديات مختلفة، فرديات متشابهة ومتمايزة. إذا كانت اللاأمكنة هي فضاء الحداثة المفرطة، فإنه ليس بمقدور تلك الأخيرة أن تمتلك طموحات الحداثة نفسَها. وما إن يبدأ الأفراد بالتقارب حتّى يشرعون في تنظيم الشأن الاجتماعي وتهيئة الأمكنة. إن فضاء الحداثة المفرطة معجون بهذا التناقض: فلا يهتم إلا بالأفراد (الزبائن، المسافرين، المستخدمين، المستمعين) ولكن لا يمكن التعرّفُ إليهم وتحديدُهم اجتماعيًّا ومكانيًّا (الكنية، المهنة، مكان الولادة، عنوان السكن) إلا أثناء الدخول والخروج. إذا كانت اللاأمكنة هي مكان الحداثة المفرطة ينبغي علينا أن نشرح هذه المفارقة: يبدو أن اللعبة الاجتماعية تُلعب في مكان آخر، بعيدًا عن المراكز المتقدّمة للمعاصرة. هكذا تستقبل اللاأمكنةُ الأفرادَ الذين تتزايد أعدادهم يومًا بعد يوم، وكأنها بين قوسين عملاقين. ويستهدفهم بشكل خاص أولئك الذين يبالغون في شغفهم بحماية الميدان أو غزوه، إلى درجة ممارسة الإرهاب. إذا كانت المطارات والمتاجر الكبرى ومحطات القطارات هي الهدف المفضل للهجمات (هذا إذا لم نقل شيئًا عن السيارات المفخخة)، فهذا يعود بلا شك إلى مسألة الفاعلية، إذا صح هذا التعبير. ولكن ذلك يعود أيضًا إلى أن أولئك الذين يطالبون بتكييف اجتماعي جديد وبمواقع جديدة، لا يمكنهم أن يروا في تلك الأماكن إلا نفيًا لمثالهم الأعلى، فاللامكان هو عكس اليوتوبيا: إنه موجود ولكنه لا يضم أي مجتمع عضوي.

ونجد عند هذه النقطة مسألةً لامسناها آنفًا: مسألة الشأن السياسي. في مقال خاص عن المدينة[25] كتبته سيلفيان أغاسينسكي (Sylviane Agacinsky)، تذكّر هذه الكاتبة بالمثل الأعلى وبالمتطلبات التي حدّدها المفكّر التقليدي أناكارسيس كلوتس[*] (Anacharsis Cloots)، الذي كان معاديًا لكل سلطة «اندماجية»، والذي طالب بموت الملك. كل سلطة مستقرة في مكان معيّن، وكل سيادة فريدة، وحتى تقسيم البشرية إلى شعوب بدت لها غير متوافقة مع سيادة الجنس البشري التي لا تتجزأ، ومن هذا المنظور لا تصبح العاصمة باريس مكانًا مفضلًا إلا إذا فضلنا «الفكر المقتلع من جذوره ومن أرضه». تقول أغاسينسكي إن «مفارقة حاضرة هذه الإنسانية المجرّدة والعالمية ـ لا البرجوازية فحسب ـ هي أنها لامكان أيضًا، وليست في أي مكان، إنها تشبه قليلًا ما سماه ميشيل فوكو (Michel Foucault) من دون أن يدمج المدينة فيه، بالهيتيروتوبيا/ المكان الآخر[**] (hétérotopie)»[26]. لا شك في أن التوتر بين

---

(25) Sylviane Agacinski, «La ville inquiète», *Le Temps de la réflexion*, 1987.

(*) إشارة إلى البارون جان باتيست دي كلوتس، الملقب أناكارسيس كلوتس. ولد في ألمانيا عام 1755. مفكر ومناضل سياسي كان من أنصار الثورة الفرنسية المتحمسين، وأعدم في باريس عام 1794.

(**) Hétérotopie من اليونانية. وتعني topos المكان، وhétéro الآخر، وهو مفهوم اخترعه ميشيل فوكو يعارض به مفهوم اليوتوبيا، ويعني «المكان الآخر»، (هيتيروتوبيا أو انتباذ الفضاء).

(26) Sylviane Agacinski, «La ville inquiète», *Le Temps de la réflexion*, op.cit. p 204 - 205.



الفكر العالمي والفكر الإقليمي يظهر الآن في شتى أنحاء العالم. ولم نتطرق هنا إلى المسألة إلا من جانب واحد، انطلاقًا من الفكرة القائلة إن جزءًا متزايدًا من البشرية يعيش ولو بشكل جزئي خارج أرضه، وبالتالي فإن شروط تعريف التجريبي والمجرّد بدأت تتحرّك تحت التأثير الثلاثي والمتسارع الذي يميّز الحداثة.

إن «خارج المكان» أو «اللامكان» الذي يرتاده إنسان الحداثة المفرطة، ليس «لامكان» السلطة حيث تتكون الضرورة المزدوجة والمتناقضة للتفكير وتحديد الشأن العالمي، وحذف الشأن المحليّ وتأسيسه، وتأكيد الأصل ورفضه. هذا الجزء اللامعقول من السلطة التي أسستْ على الدوام النظام الاجتماعي، والذي يتم عند الضرورة عن طريق قلب المفردات التي تُستخدم للتفكير فيه، مثلما يحدث بسبب عشوائية حدث طبيعي، يجد بالأحرى تعبيرًا خاصًّا في الرغبة الثورية بالتفكير في الشأن العالمي والسلطة في آن، وفي رفض الاستبداد والفوضى معًا، ولكنه على العموم يؤسس كل نظام محدد مكانيًّا، ومن واجبه تحديدًا أن يطوّر تعبيرًا مكانيًّا للسلطة. إن القيد الذي يثقل فكر أناكارسيس كلوتس (والذي يسمح في الوقت ذاته بتأكيد «سذاجته»)، هو أنه يرى العالم مكانًا: مكانًا للجنس البشري فعلًا، ولكنه يمرّ عبر تنظيم مكان ما والاعتراف بمركز ما. ومن اللافت اليوم عندما نتحدث عن أوروبا الاثني عشر [بلدًا]، أو عن النظام العالمي الجديد، أن السؤال الذي يُطرح فورًا هو معرفة مكان المركز الحقيقي للأولى أو للثاني: هل هو بروكسل (لكي لا نقول شيئًا عن ستراسبورغ) أم بون (كي لا نقول شيئًا عن برلين)؟ هل هو

نيويورك حيث يوجد مقر الأمم المتحدة، أم واشنطن، أم البنتاغون؟ التفكير في المكان يؤرقنا بشكل دائم، وكذلك «ظهور أشكال» القوميّات (nationalismes) الذي يضفي عليه راهنية جديدة، ويمكن أن يمرّ على أنه «عودةٌ» تُمَوضعُ المكان الذي تبدو فيه الإمبراطورية إرهاصًا مزعومًا للجنس البشري الآتي، وكأنها تبتعد عنه. ولكن لغة الإمبراطورية في الواقع، كانت هي نفسها لغة الأمم التي رفضتها، ربما لأن الإمبراطورية القديمة، مثل الأمم الحديثة، كان عليها أن تنال حداثتها قبل أن تصل إلى الحداثة المفرطة. إذا فكرنا في الإمبراطورية على أنها أفق «شمولي»، لن تكون قط لامكانًا. الصورة المرتبطة بها هي، على العكس من ذلك، صورة عالم لا يوجد فيه شخص وحيد، ويكون فيه الجميع تحت السيطرة الفورية، ويكون فيه الماضي بحدّ ذاته مرفوضًا (لأننا شطبناه كليّة). الإمبراطورية كما نراها في عالم أورويل أو كافكا ليست ماقبل حداثية، وإنما «شبه حداثية»، ولأن الحداثة أغفلتها فهي لا تخلق مستقبل هذه الإمبراطورية في أي حال من الأحوال، كما أنها لا تتعلق بأي صورة من صور الحداثة المفرطة التي حاولنا تسليط الضوء عليها. إنها، بالمعنى الدقيق للكلمة، الصورة السلبية لها. ولأن الإمبراطورية لا تكترث بتسارع التاريخ، فإنها تعيد كتابته، إنها تحمي رعاياها من الشعور بانحسار المكان، عندما تحدّ من حرية التنقل والوصول إلى المعلومات، وهي بذلك (كما يبدو في ردود أفعالها المتشنجة تجاه المبادرات المتخَذة لمصلحة احترام حقوق الإنسان)، تُبعد عن أيديولوجيتها الإحالة الفردية وتجازف في إبعادها إلى خارج الحدود، إنها الصورة المغرية للشر المطلق

أو للغواية القصوى. يتبادر إلى ذهننا أولًا ما كان عليه الاتحاد السوفياتي، ولكن هناك إمبراطوريات غيره، كبيرة أو صغيرة، وهناك إغراء يساور بعض رجالاتنا السياسيين عندما يفكرون في أن إقامة الحزب الواحد والسلطة التنفيذية العليا شرط قَبْلي وضروري للديموقراطية في أفريقيا وفي آسيا، وهو يتجلى بشكل غريب في بعض الترسيمات الفكرية التي ترفض الطابع القديم والمنحرف أساسًا، حين يتعلق الأمر بأوروبا الشرقية. في تعايش الأمكنة واللاأمكنة يكون حجر العثار دائمًا ذا طابع سياسي. لا شك في أن بلدان أوروبا الشرقية وبعض الدول الأخرى، ستجد مكانها ضمن شبكات التداول والاستهلاك العالمية، لكن توسّع اللاأمكنة التي تتوافق معها (وهي لاأمكنة يمكن، امبيريقيًّا، إحصاؤها وتحليلها ويكون تعريفها اقتصاديًّا بالدرجة الأولى) قد تجاوز تفكير السياسيين، الذين لا يتساءلون كثيرًا إلى أين يمضون إلا لأنهم لا يكادون يعرفون أين هم.

خاتمة

عندما تُحلِّق طائرة في المجال الجوي للمملكة العربية السعودية، تعلن المضيفة أنه خلال هذه الفترة يُمنع استهلاك الكحول على متن الطائرة، أي أنه يُعبَّر عن دخول المجال الجوي بهذه الطريقة. الأرض = المجتمع = الأمة = الثقافة = الدين... وهكذا تُكتب معادلة المكان الأنثروبولوجي بشكل مجازي في الفضاء: إيجاد اللامكان في الفضاء، ثم بعد ذلك التملص من الإكراه الشامل للمكان، يعني أننا نجد ما يشبه الحرية.

نشر الكاتب البريطاني الموهوب دافيد لودج (David Lodge) أخيرًا، نصًّا حديثًا يروي قصة البحث عن الكأس المقدسة (Graal)، وحدد مكانه بتهكّم ناجح في الكون الكوزموبوليتي الدولي الضيق للبحث السيميائي ـ الألسنيّ الجامعي[27]. للدعابة في هذه الحالة قيمة سوسيولوجية: فالعالَم الجامعي **للعالم الصغير** (*Small World*)[*]

(27) David Lodge, *Small World*, Penguin Books, 1985.

(*) Small World لعبة يمكن أن يشارك فيها من لاعبَين إلى خمسة، ويتنافس كل لاعب لتأسيس حضارته في عالم غرائبي وخيالي، لكن العالم المتاح صغير جدًّا وليس هناك متسع لكل الشعوب فيه.

ليس إلا إحدى «شبكات» التواصل الاجتماعي التي تجتاح الكوكب برمته، وتعطي لشتى الذاتيات الفرصةَ لاتباع مسارات استثنائية، ولكنها متشابهة بشكل غريب. ومن قبلُ، لم تكن مغامرة الفروسية في المحصلة شيئًا مختلفًا، والتسكّع الفردي في الواقع الراهن، كما في أساطير الأمس، يبقى حاملًا للانتظار، إن لم يكن للأمل.

* * *

تتعامل الإثنولوجيا دائمًا مع فضاءين على الأقل: فضاء المكان الذي تدرسه (قرية، شركة)، وفضاء أوسع يُسجَّل فيه هذا المكان، حيث تُمارس التأثيرات والتقييدات التي تفعل فعلها في اللعبة الداخلية للعلاقات المحلية (الإثنية، المملكة، الدولة). وهكذا، يُحكم على عالِم الإثنولوجيا بأن يصيبه حَوَلٌ [يشوِّش] منهجه: يجب ألا يغيب عن ناظريه المكان المباشر الذي يراقبه ولا الحدود الوجيهة لخطواته الخارجية.

في حالة الحداثة المفرطة، يتكون جزء من هذا الخارج من اللاأمكنة، ويتكوّن جزء من تلك اللاأمكنة من الصور. إن ارتياد اللاأمكنة اليوم مناسبةٌ للقيام بتجربة غير مسبوقة تاريخيًّا من الفردانية الانعزالية والتأمل اللاإنساني بين الفرد والسلطة العامة (يكفي من أجل ذلك وجود ملصق أو شاشة).

عالِم الإثنولوجيا المكبّ على دراسة المجتمعات المعاصرة يستحضر الوجودَ الفردي في العالم المحيط الذي اعتاد فيه أن

يبيّن المحدِّدات الأساسية التي تعطي معنى للتصورات الخاصة أو للحوادث الفردية.

* * *

من الخطأ ألا نرى في لعبة الصور هذه سوى مجرد وهم (أو شكل بعد ـ حداثي من الاستلاب). إن تحليل هذه المحددات لم يستوفِ أبدًا حقيقة ظاهرة معينة من الظواهر، وهذا له مدلوله في تجربة اللامكان، إنها قوة جَذْبه التي تتناسب عكسًا مع الجاذب الجغرافي، ومع ثقل المكان والتقاليد. تهافت سائقي السيارات على الطرق في إجازة نهاية الأسبوع أو في العطل، وصعوبات مراقبي الملاحة الجوية في السيطرة على ازدحام الطرق الجوية، ونجاح أشكال التوزيع الجديدة تشهد على ذلك بشكل واضح. ولكن هناك أيضًا ظواهر يمكن للوهلة الأولى أن ننسبها إلى هاجس الدفاع عن القيم الجغرافية أو البحث عن الهويات الوطنية. إذا كان المهاجرون (وغالبًا لأسباب نظرية بحتة) يثيرون القلق لدى السكان المستقرين، فهذا يعود إلى أنهم يبيّنون لهم نسبية اليقينيات المسجلة على الأرض: المهاجر هو الذي يقلقهم ويغريهم، هو الذي يرتدي شخصية المهاجر. إذا كنا ملزمين أمام مشهد أوروبا المعاصرة بأن نشير إلى موضوع «عودة» القوميات، فقد ينبغي علينا أن ننتبه إلى كل ما هو موجود في هذه «العودة» وما يساهم في رفض النظام الجمعي أولًا: إن النموذج الهُويّاتي الوطني جاهز في طبيعة الحال ليعطي شكلًا لهذا

الرفض، ولكن الصورة الفردية (صورة المسار الحر والفردي) هي التي تعطيه معنى وتحرّكه في الوقت الراهن، وهي القادرة على إضعافه غدًا.

* * *

إن تجربة اللامكان في صيَغِها المتواضعة أو في تعبيراتها الفخمة (التي لا يمكن فصلها عن رؤية واضحة نسبيًّا لتسارع التاريخ أو لانقباض الأرض) هي اليوم مكوّن أساسي لكل وجود اجتماعي، ومن هنا أتى الطابع الخاص، والمفارق في المحصلة لما نلحظه اليوم في الغرب، كظاهرة الانكفاء على الذات مثلًا، و«التشرنق»: لم يسبق أن أُدرجت القصص الفردية (بسبب علاقتها الضرورية بالمكان والصورة والاستهلاك) ضمن التاريخ العام، والتاريخ فحسب. انطلاقًا من هنا، يمكننا تصور كل المواقف الفردية: الهروب (إلى البيت أو إلى مكان آخر)، الخوف (من الذات أو من الآخرين)، ولكن أيضًا كثافة التجربة (التفوّق) أو التمرّد (على القيم السائدة). لم يعد ثمة تحليل اجتماعي قادر على دراسة وضع الأفراد، ولا يستطيع تحليلُ هؤلاء أن يتجاهل الأماكن التي يمرّون عبرها.

* * *

قد تأتي ذات يوم علامة من كوكب آخر. وتحت تأثير التضامن الذي درس عالِم الإثنولوجيا آلياته على صعيد مصغّر، سوف يصبح

مجمل الفضاء الأرضي حيزًا، وأن يكون المرء أرضيًّا (terrien) سوف يعني شيئًا يُذكر. وحتى ذلك الحين، لا يبدو أن الأخطار التي تهدد البيئة ستكون كافية لذلك، ففي غُفلية اللامكان يُمتحن بشكل فردي مجمل المصائر الإنسانية.

* * *

إذًا، سيكون ثمّة مكان لإثنولوجيا الانعزال غدًا، وربّما هو موجود اليوم، على الرغم من التناقض الظاهر في المفردات.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

عربي	Français
إثنولوجيا محابية لأوروبا	Ethnologie européaniste
آخرية	Altérité
أسبقية الموضوع	Préalable de l'objet
استثمار مفرط للمعنى	Surinvestissement de sens
إفراط الحدثي، الوفرة الحدثية المفرطة	Surabondance événementielle
أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة	Anthropologie post-moderne
بُعد تمثيلي	Représentativité
تاريخ مصغّر	Micro-histoire
تثاقف	Acculturation
تحليل ذاتي	Auto-analyse
ترسيمات فكرية	Schémas intellectuels
تغريب	Dépaysement
تيار ثقافوي	Courant culturaliste
ثقافات أجنبية غير مألوفة	Cultures exotiques

Surmodernité	حداثة مفرطة
Sensibilité post-moderne	حساسية ما بعد الحداثة
Vérité du particulier	حقيقة الشأن الخاص
Monographies	دراسات أحادية
Temporalité	زمانية
Modalité	صيغة
Anonymat	غُفلية
Individualité	فردانية
Individualité solitaire	فردانية انعزالية
Individualité de synthèse	فردانية توليفية
Individualité type	فردانية مثالية
Individualité absolue	فردانية مطلقة
Individualité représentative de la culture	فردانية ممثّلة للثقافة
Espace	فضاء، حيّز، مكان
Anarchie	فوضى
Cosmologie	كوسمولوجيا
Universel (l')	كوني
Post-modernité	ما بعد الحداثة
Principe d'intelligibilité	مبدأ الانفهاميّة

Principe d'identité	مبدأ الهوية
Discontinus (les)	متقطّعات
Espace aérien	مجال جوي
Homogénéisation	مجانسة
Corpus	مدوّنة
Démarche réflexive	مسعًى تفكّريّ
Lieux de mémoire	مطارح الذاكرة
Contemporanéité	معاصَرة
Contemporanéité proche	مُعاصَرة قريبة
Identitaire	هُويّاتي
Surabondance spatiale	وفرة زائدة في المكان

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

Acculturation	تثاقف
Altérité	آخرية
Anarchie	فوضى
Anonymat	غُفلية
Anthropologie post-moderne	أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة
Auto-analyse	تحليل ذاتي
Contemporanéité	مُعاصَرة
Contemporanéité proche	مُعاصَرة قريبة
Corpus	مدوّنة
Cosmologie	كوسمولوجيا
Courant culturaliste	تيار ثقافوي
Cultures exotiques	ثقافات أجنبية غير مألوفة
Démarche réflexive	مسعًى تفكّريّ
Dépaysement	تغريب
Discontinus (les)	متقطّعات

Espace	فضاء، حيّز، مكان
Espace aérien	مجال جوي
Ethnologie européaniste	إثنولوجيا محابية لأوروبا
Homogénéisation	مجانسة
Identitaire	هُويّاتي
Individualité	فردانية
Individualité absolue	فردانية مطلقة
Individualité de synthèse	فردانية توليفية
Individualité représentative de la culture	فردانية ممثّلة للثقافة
Individualité solitaire	فردانية انعزالية
Individualité type	فردانية مثالية
Lieux de mémoire	مطارح الذاكرة
Micro-histoire	تاريخ مصغّر
Modalité	صيغة
Monographies	دراسات أحادية
Post-modernité	ما بعد الحداثة
Préalable de l'objet	أسبقية الموضوع
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe d'intelligibilité	مبدأ الانفهاميّة

Représentativité	بُعد تمثيلي
Schémas intellectuels	ترسيمات فكرية
Sensibilité post-moderne	حساسية ما بعد الحداثة
Surabondance événementielle	إفراط الحدثي،
Surabondance spatiale	وفرة زائدة في المكان
	الوفرة الحدثية المفرطة
Surinvestissement de sens	استثمار مفرط للمعنى
Surmodernité	حداثة مفرطة
Temporalité	زمانية
Universel (l')	كوني
Vérité du particulier	حقيقة الشأن الخاص

مراجع منتخبة

Certeau (Michel de), *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire* (édition de 1990, Gallimard, «Folio-Essais»).

Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (références faites à l'édition de 1964, Julliard).

Descombes (Vincent), *Proust, philosophie du roman*, Editions de Minuit, 1987.

Dumont (Louis), *La Tarasque*, Gallimard, 1987.

Dupront (Alphonse), *Du sacré*, Gallimard, 1987.

Furet (François), *Penser la Révolution*, Gallimard, 1978.

Hazard (Paul), *La Crise de la conscience européenne, 1680 - 1715*, Arthème Fayard, 1961.

Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966.

Starobinski (Jean), «Les cheminées et les clochers», *Magazine littéraire*, n° 280, septembre, 1990.

L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, textes rassemblés et introduits par Martine Segalen, Presses du CNRS, 1989.



الفهرس



هذا الكتاب

أين أنتَ حين تكون في الطريق السريعة أو في محطة قطارٍ أو في مطار أو في طائرة، أو في فندق أو في مساحات التجارة الكبيرة أو في مخيّمِ لاجئين؟ أنت في فضاء السرعة والعبور والمؤقّت. أنت لست في مكان وإنّما في «اللّامكان».

المكان، في معناه الأنثروبولوجي، لا يكون مكانًا إلّا بما يَنتسِج ويثبت فيه من رموز ومعانٍ، عبر المسارات والعلاقات والأفعال والأحاديث، وما ينبعث فيها من احتمالات.

كل مكان لا هويّة له ثابتة، لا تُنسَج فيه العلاقاتُ ولا تستمرّ... لا ملامحَ تاريخيّة له، هو واحد من هذه «اللّاأمكنة» التي أنتجتها «الحداثة المفرطة» وجعلتها من سمات هذا العصر.

«الحداثة المفرطة» فَرضت على أشكال الوعي الفردي أن يختبر تجارب جديدة من العزلة ترتبط، مباشرةً، بظهور «اللّاأمكنة» وانتشارها. هذه «اللّاأمكنة» هي نقيض السّكن والإقامة: من يرتادها هو، فيها، وحيد ومشابه للآخرين، في الوقت نفسه. لا يمكنه إخفاء هويّته، فيها، إلّا بإظهار ما يثبتها (جواز سفر، بطاقة مصرفيّة، إلخ...). هو، معها، في علاقة تعاقدٍ عابر ينتهي بخروجه منها.

إن المؤلّف – وهو أحد أشهر الأنثروبولوجيين المهتمين بالحياة اليوميّة المعاصرة – يفتح، في هذا الكتاب، آفاقًا جديدة لأنثروبولوجيا «الحداثة المفرطة» التي يتوقّع أن توجّه الباحثين إلى دراسة نمطٍ جديد من الفردانية ومن عزلة الإنسان المعاصر.